

اللمعة

عربية
في

تحقيق مباحث الوجود، واكثوث الوجود، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيمة، البحر المواجه، الجامع لأشياء العلوم، النظائر المحجج

الشيخ (أبو هاشم بن مصطفى) الطوسي (المرزاري)

المعروف بأستاذ العلامة الوزير راعب باشا الكبير

صحيح الكتاب، وعلى مولاه، وزعم المولى لهذا المقصد الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الطوسي (المرزاري)



دار البصائر

اللبنة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - كلمة الناشر

هـ - فهرس الكتاب

ج - ١ كلمة العلامة الكوثري في
كتاب «الابحة» ومؤلفه

لمحاضرة صاحب الفضيلة العلامة الكبير

الشيخ عيسى منون

شيخ دواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء بالأزهر

مردى

ارفع هذا الكتاب فضيلتكم لانكم الحق

الفضل لهذا الفن الدقيق والبيان المدقق لعلوم العقيدة

والتوحيد -

واجباً المولى جل وعلا ان يقيم ذخراً للعلم

ومرجعاً لأهل الله انه سميع عليم ؟

ناشر الكتاب

الشيخ عز الدين محمد الشافعي



العلامة الجليل صاحب الفضيلة
الشيخ عيسى منون
شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على توفيقه ، والشكر له على حياته وانعامه ، والصلاة والسلام على افضل خلقه انصح العرب ، وفضل من اتوق جوامع الكلم ، وروائع الحكم نبي الرحمة ورسول الهداية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه اجمعين .

وبعد : فاذى حدانى الى طبع هذا المؤلف النفيس انى كنت اتوق الى نشر كتاب فى علم الكلام ، والقضاء والقدر ، وافعال العباد لعالم سلفى كبير سلم العقيدة غير زائنها ، بعيد عن مذهب المجسة ، والمعتزلة ، والجبرية ، لامقصدلى من وراء ذلك سوى خدمة العلم ، ونشر مؤلفات السلف الصالح . فكنت دائب البحث كثير المراجعة والتقيب بفهارس دار الكتب الملكية العامة وغيرها من فهارس المكاتب الشهيرة فلم اترك فرصة تمر الا بحث فيها عن بقيق وماتحفزنى اليه نفسى من توخى طبع الكتب المخطوطة القديمة رجاء ان اكون قد قت بالفائدة المرجوة الموفرة .

لهذا كله لم ادع المناسبات تمر بهاء ، وتذهب جفاء بل كنت لا اكاد اسمع عن كتاب فى هذا الفن الا بحثت عنه وسعيت اليه ولشرف مقصدى ونبل غايتى لم ارجع بصفقة المغبون ولا بخصى حنين ، فاهم الله جل شأنه وعز سلطانه استاذنا العلامة الجليل شيخ مشايخ رجال التحقيق ونفر علماء الحديث والرجال - فى القرن العشرين - الذاب عن حياض الملة والدين صاحب الفضيلة الشيخ محمد زاهد ابن الحسن الكورئى وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة الآن .

فارشدنى حفظه الله تعالى وامد فى عمره الى كتاب « اللمة » فى تحقيق مباحث الوجود والقدم ، وفلسفة القضاء والقدر وافعال العباد لمؤلفه العلامة التحرير المرحوم الشيخ ابراهيم الحلبي المذاوى المعروف باستاذ العلامة راغب باشا الوزير الكبير صاحب « سفينة الراغب ودفينة المطالب » وطلب منى فضيله ان اطلع على الكتاب وابحث قبل الاقدام على نشره ومن اين لئلى ان يبحث ويبدى رأيا فى كتاب الله العلامة الحلبي واستحسنه استاذنا الكورئى ولكنى تنفيذاً لامره وتحقيقاً لرغبته اطلمت على الكتاب وقرأته فوجدته آية فى تحقيق مباحث الوجود ومعجزة فى فلسفة القضاء والقدر وتكليف العباد لان مؤلفه البارع لم يترك رأياً من الآراء الخاصة بهذه المواضيع الا بحثها بحثاً وافياً وعصها تمحيصاً دقيقاً فينا نحمده يذكر اراء الفيلسوف « ناليس » فى مبحث الوجود يتقل الى كلمة الفارابى فى الجمع بين رأى « افلاطون » و « ارسطو » ثم يرجع على اقوال صاحب القيسات ومنها الى رأى « الاشعرى » و « الصدر الشيرازى » و « الطوسى » وجهور الحكماء .

ثم يذكر رأى « أبى البقاء » و « علماء الدولة السمناني » والمحقق « البياضى » و « أبى اسحاق الاسفرائينى »

و « ابن الحسين البصري » وصاحب الكشف و « الرازي » و « الاصفهاني » ، و « امام الحرمين » وابن العربي هذا الى الكلام على اراء الجبرية ، والمعتزلة ، والمثنائين هو الاشراقين ، والامامية . الى غير ذلك من البحوث الغريبة المتفرقة في شتى الكتب حتى ان الباحث الجهد في هذا العلم لو اراد الاطلاع على مادونه المؤلف في هذا الكتاب الصغير الحجم الغزير المادة والكبير القائمة في متفرقات الكتب لاستغرق منه ذلك زمناً ليس بالقليل . هذا فضلاً عما سيتكبد منه الشقة في البحث والتنقيب .

فلاهمية هذا الكتاب استعنت بالله التقدير في نشره و ابرازه الى عالم المطبوعات لأول مرة لاسيما وقد اجاب رجائي صاحب القضية الملامة الكثرى نصحه وعلق عليه تعليقاً علياً ضيماً لجواه الله عن العلم وأعله غير الجزاء راجياً من الله ان يعم نعمه ، والله سبحانه الموفق لما فيه الخير والصلوات .

الناشر

السيد عزّة العطار الحسيني

الدمشقي



الى جاء ، اصلاح الاخطاء المهمة كالآتي

١٩/٢ بانتاج و ٢٠/٧ الثالث (٣) و ١٧/١٢ التوجه و ٢٠/١٣ عدم انكان و ١٩/١٤ الثاني (بدل ليس) و ٢٧/١٦ وجوده و ٢٨/١٦ لو الدهرى و ١٩/٢٤ الوجود و ٣/٢٥ يتلص ١٩/٢٦ وجودها و ١٨/٥ انه (بدل ان) و ١٩/٦٨ تنذب و ١٢/٧٠ طله . وما سوى ذلك ظاهراً .

فهرس مباحث كتاب اللبحة

الصفحة

- ٥ — ٢ مقدمة كتاب اللبحة وترجمة مؤلفه ، للأستاذ المحققين العلامة المحدث الكبير الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري .
- ٦ مطلع الكتاب ، وذكر مآخوته مقدمته والمقالات الثلاث ، وأهمية مباحث الكتاب
- ٧ المقدمة ، أقسام الموجود من واجب ويمكن ، جوهر وعرض ، صاى ومجرد ، واستيفاء أقسامها استيفاء بالنا .
- ٩ أقسام العرض ، ١٠ المقالة الاولى ، والفصل الاول من فصولها الثلاثة ، أقسام الحوادث والقسم ، معنى الوجود ، ومعنى كونه عين الماهية .
- ١١ — ١٢ بحث مجمع في حقيقة الوجود ، قول ثالث في مبدع العالم ، ثبوت الماهيات الممكنة في علم الله سبحانه .
- ١٣ معنى نفس الامر ، تحقيق تعلق العلم بالمستحيل .
- ١٤ — ١٥ انقسام الحوادث الى ذاتي ، وذهري وزماني عند الفلاسفة ، الفرق بين السلب البسيط وغيره ، بيان السرد ، والدمر ، والإيمان .
- ١٦ — ١٩ الفصل الثاني ومباحث الخمسة ، النسب بين أقسام الحوادث والقسم مفهوم وصدا ، وهواد تلك النسب ، وذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة النسب بينهما .
- ١٧ — ٢٠ الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحوادث الدهري لجميع الممكنات عند الفلاسفة .
- اقسام الموجود بالنظر الى المكان والزمان . معنى المكان والمكانى ، ما ينسب الى المكان بـ (في) .
- ٢١ — ٢٨ معنى الزمان والزمانى ، ما ينسب الى الزمان بـ (في) . حدوث العلم عند قدماء الفلاسفة . كلمة الفارابى في الجمع بين رأى أفلطون وأرسطو . قولهم لصاحب القيسيات في الحوادث .
- ٢٩ — ٣١ بيان اقسام القديم الذاتى والدهرى والحوادث الثلاثة مفهوما ، والنسب بينها باعتبار التحقق ، ذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة تلك النسب .
- ٣٢ — ٣٣ المقالة الثانية وفصلها الاول في القضاء والقدر ، وفي معناها عشرة اقوال للفلاسفة والصوفية ، والصدر الشيرازى ، والطوسى ، وجمهور الحكماء وبعضهم وأبى البقاء والماتريدية وصاحب القيسيات .
- ٣٦ — ٤٤ بحث مستفيض في القضاء والقدر لصاحب القيسيات يمدده المصنف بآب ما عليه أرباب العقول القدسية
- ٤٥ — ٤٦ الوجوب عن الله وقول علاء الحقلة السمتانى ، الفصل الثانى في بيان المؤثر فى اتصال المباد ، واختلاف العقلاء في ذلك على ستة عشر قولاً ، وقول الجبرية .

- ٥٠-٤٧ قول الأشعري في المشهور عنه ، وتقول الماتريدية ، ويبحث مجمع من اشارات المرام
المحقق الياضي في ذلك ؛
- ٥٤-٥١ مذهب أبي اسحاق الاسفرائني على الاحتمالين ، ورأى المعتزلة ، وآراء أبي الحسين
البصري ، وصاحب الكتاب ، والرازي ، والاصفهاني ، والمشائين ، والاشراقين ،
والامامية ، ومحقق الصوفية .
- ٥٩-٥٤ القول الأخير لامام الحرمين في تأخير قدرة العبد ونص كلامه في النظامية وانفاق
ذلك مع التحقيق من مذهب الاشعري ، ومناصرة كثير من المحققين لهذا القول ،
والفرق الواضح بين هذا القول وقول المعتزلة ، وتقول الرازي في الجمع بين قول
الاشعري وقول المعتزلة ، وكلمة الكوراني في كتابه تصد السيل ومسلك السداد
في ذلك .
- ٦٣-٦١ المقالة الثالثة ، والفصل الأول منها في حقيقة التكليف ، واستناع التكليف بما لا يطاق
وأقسام الصفة السبعة من الحال والصفة الاختيادية ونحوها .
- ٦٧-٦٤ مبادئ أفعال الانسان ، ومراتب العقل ، وكيفية صدور الافعال من قدرة العبد
وارادته .
- ٧٠-٦٨ الشبه الخفية المرددة على صحة التكليف ، وأجوبة الطوائف عنها يرمح تعلق علم الله
بأفعال العباد .
- ٧٢-٧٠ تصوير الشبهة التي تورده على صحة التكليف من جهة تعلق علم الله سبحانه بفعل العبد
أجل تصوير .
- ٧٣ ذكر من قبل هذه الشبهة كدليل ومن أبي ذلك . وانفراق المعتزلة في الجواب عن
هذه الشبهة الى اربع فرق . والتسديد البحث ببيان اختلاف الناس في حقيقة العلم ،
واختلافهم في حقيقة علمه تعالى ، واختلافهم فيما يتعلق به علمه تعالى .
- ٧٥-٧٤ طرق الفرق الأربعة المذكورة في دفع تلك الشبهة ، كفر أصحاب جهم بنفيهم علم الله
بالحوادث قبل حدوثها .
- ٧٧-٧٦ جواب الفقرة الرابعة بطريق المعارضة وبطريق الحل ، وموافقة الآخرين لهم في ذلك
ويان ان علمه تعالى بفعل العبد لا يوجب غير اللزوم وبمجرد اللزوم لا يدل على حلية
احدهما للآخر . والعلاقة بين العلم والمعلوم ، ويان ان المطابقة بين الشيئين تكون
على وجهين :
- ٨١-٧٨ والشبهة التي تورده على صحة التكليف باعتبار تعلق قدرة الله بفعل العبد ، انواع المحال
والتصرف في الكون على مقتضى الحكمة ، اختلافهم في جواز التكليف بما لا يطاق .
- ٨٤-٨٢ كلمات لصاحب التفرعات في افعال العباد وصحة التكليف ، وختام الكتاب .



العلامة المحقق الكبير صاحب التصانيف
الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوفي
وكيل المشيخة الإسلامية و، العلامة الميرزا - عا

اللمعة في

تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم ، البحر المواجه ، الجامع لأشتات العلوم ، النظار المحجاج

الشيخ ابراهيم بن مصطفى الحلبي النجاشي

للمعروف بأستاذ العلامة الوزير راعب باشا الكبير

صحح الكتاب ، وعلق حواشيه ، وترجم للمؤلف

العلامة المحقق الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

كلمة عن كتاب اللمة

ومؤلفه البارع

لو كانت في كبريات العواصم الشرقية لجان عالية تتفرغ للبحث عن الكتب البالغة النفع في مختلف العلوم وشتى المواضيع لموالاة نشرها - الأثم فالأثم - تحت إشرافها لتبدل الأرض غير الأرض والامة غير الامة لكن أين تلك المهمة الوثابة التي تتفرغ لاعداد وسائل تغذية الأرواح كما يجب غير منخدعة بزخارف الحياة المادية ؟ . وكمن كتاب في غاية النفع في موضوعه لا يؤبه به بل يجهل مقدار مؤلفه في العلم أولا يعلم أصلاً ؟ . فطبع كتابه يعث مؤلفه حيا بعد أن كان نسياً منسياً . وكمن بين مآثر السلف من تراث ثمين ؟ . يبقى محتجباً عن الابصار إلى أن يطبعه أحد الطابعين اتفاقاً . فاضاعة مثل هذا التراث بعدم الاكتراث مجلبة لمقت الأجداد ، ولعنة الأخفاد . والكلام مجال واسع في هذا الصدد لكن نكبح جماح القلم ونزج الى الكلام عن « كتاب اللمة » في تحقيق مباحث الوجود ، والحدوث ، والقدر ، وأفعال العباد وقد أحسن صنفاً الأستاذ الأديب البجامة الغيور السيد عزة العطار الحسيني الدمشقي حيث قام بنشر هذا الكتاب القيم في عداد مطبوعاته المتخيرة والمأمول أن يلقي سيادته كل تقدير من أهل العلم بطبع هذا السفر البديع الذي ألفه العلامة الأوحد الجامع بين أشنات العلوم الشرعية والعقلية ، شيخ مشايخ عاصمة الدولة العثمانية ، وأستاذ أساتذة البلاد المصرية والشامية الشيخ إبراهيم الحلبي المعروف بأستاذ راغب باشا - ذلك العلامة الكبير والوزير الخطير مؤلف (سفينة الراغب ودفينة المطالب) - ولا يخفى على من عني بعويصات المسائل في علم الكلام أن من أكثر ما تضاربت فيه أنظار الباحثين ، وأعوص ما اختلفت فيه آراء المتناظرين في علم أصول الدين تلك المباحث التي قام الكتاب المذكور بتحقيقها فمن أحاط خبراً بطوايا تلك المقاصد ، وتمكن من اجتلائها من انتهاج السيل الأقوم فقد انحلت أمامه عقدة العقد ، ومشكلة المشاكل ، وأصبح على بينة في باقي المسائل ، وكمن تعب علماء اصول الدين في البحث عن أسد الطرق وأرشدوا في تلك المطالب حتى ألفوا كتباً ضخمة لدفع الشكوك ، واجتلاء الحقائق .

لكن حارت أفكار في استخلاص صفوة الصواب من بين كلماتهم المتشعبة جد التشعب وما هو مبحث الوجود الذي يدعى كثير من الناظرين انه بديهى التصور وهو وان كان يظهر بهذا المظهر بادىء ذي بدء لكن الباحث كلما ازداد غوصاً فيه ازداد البحث تشعباً أمامه فتيه في مسالكه . إلا اذا وجد صاحب قريحة وقادة ينير المسالك المتشعبة ببيان نير المذكر فيسلك به سبيل الرشدين فينجلي له الموقف ، وكذلك مباحث حدوث العالم ، وأقسام القدم التي لم تزل العقول في عقال عن كشف أرارها وحل ألغازها وهي في حاجة ماسة الى من يوضحها بكفاءة بالغة ، وخبرة واسعة .

قل . مثل ذلك في مسألة القضاء والقدر ، وكمن هلك في مهاويها من أناس لم يهتدوا الى من يدهم على . لم . الأبلغ في هذا الباب ، واستسلموا لظلام الهوى فضلوا السيل ، ومبحت أفعال العباد لا يقل

خطورة من تلك المباحث بل هو وعز المسلك إلا لمن آتاه الله بصيرة نافذة تجلو ظلمات الهوى ، وتهديه الى مرشد رشيد يصره في موارد الردى ، ويسلك به مسلك الهدى .
وهذا الكتاب الذى نحن فى صدد الكلام عنه ، قد قام باستخلاص الصفوة المنشودة فيها أحسن قيام حتى أصبحت تلك المسائل على طرف الثمام من المطالعين الكرام . وكان مشايخنا رحمهم الله يوصوننا بهذا الكتاب فى تلك المطالب الصعبة لسهولة مأخذه ، واستيفائه لتلك المباحث أحسن استيفاء ، بل يوجد فيه من استعراض الآراء وتمحيصها ما لا يوجد فى كثير من الأسفار الكبار وليس الخبر كالمعاينة .

وقد صدق العلامة الوزير أحمد جودة باشا حيث قال فى تاريخه عند ترجمة المؤلف : « واثبات فضل هذا العالم الجليل لا يحتاج الى شاهد سوى كتاب اللمعة » والوزير المذكور من المقتضدين جداً فى مدح الرجال ، وأستدراكاته اللمعة على ابن خلدون فى الكلام على العلوم بما يدل على انه خزيمة هذه الشهادة . ولا أكون مبالغاً إذا قلت انى لم أركتاباً بهذا الحجم يحوى مثل هذا العلم الجم .

اسم المؤلف ونسبه

هو إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المذارى بالذال المعجمة نسبة الى المذارى جمع المذراة آلة تذرية القمع وقد نسب أحد آباءه الى صنعة الآلة المذكورة فشهّر به المترجم .

مولده وأشياخه

ولد بحلب وحصل مبادئ العلوم هناك وصحب الشيخ صالح بن رجب المواعبي الحنفى بها وأمره بالاستزادة من العلم والاقبال اليه لرويا كان المترجم رأيا وحكاها للشيخ فرحل الى مصر فلزم مجلس العلامة الأواحد الشيخ على السيوسى فى المقول والمنقول وكان شيخه هذا آية فى الذكاء وسعة الاطلاع ومن زاده الله بسطة فى العلم والجسم حتى كان يقول : انى أكل كثيراً ، وأطالع كثيراً وأحفظ كثيراً . وهو عمدته فى العلم .

وبعد أن لازمه سبع سنين يتلقى العلوم منه ومن سائر مشايخ القاهرة عاد الى بلده حلب بعلم جم فى المقول فستل عن المنقول فأظهر انه لم يحققه كما يجب لانصرافه الى المقول . فقالوا له احتياجنا الى المنقول أكثر من احتياجنا الى المقول . فسافر قاصداً الحج على طريق الشام فأقام بدمشق وأخذ عن عبد الغنى التابلسى ، وابى المواهب الحنبلى ، وعلى الهامدى ، والياس الكردى ، ومحمد الحبال ، والشهاب النزى ثم حج فأخذ بالحجاز عن عبد الله بن سالم البصرى ، وابى طاهر الكوازنى . تليذ ابن عبد الحكيم السالكوتى - ومحمد حياة السندى ، ومحمد بن عبد الله المغربى ثم رجع الى مصر فلزم مجلس شيخه السابق ذكره ملازمة كلية فى المقول والمنقول الى أن تخرج عليه فيها وأصبح معيد درسه واشتهر هناك ببالغ ذكائه وسعة علمه .

ومن جملة شيوخه بمصر موسى الحنفى ، وسليمان المنصورى ، ومنصور المتوفى ، وسالم النفراوى والشهاب الملوى ، والشهاب الدهمهورى وغيرهم ، وقد أذن له المشايخ بالتدريس فدرس هناك مدة سبع سنين تزدهم على دروسه طلبة العلم غاية الازدهام ، ويلقى من العلماء ما يليق به من الاحترام وتقديرهم منهم لاتقاد قريحته وسعة علمه ومن جملة ما قرأه تجاه رواق الشاميين « الدر المختار » وهو أول من قرأه بالازهر الشريف كما انه أول من كتب حاشية عليه ، وحاشيته تسمى « تحفة الاختيار » وأقرأ أيضاً الهداية وغير ذلك الى ان اشتهر بمصر غاية الاشتهار ، ونال دنيا واسعة من الأمير يوسف كحيا .

سفره الى استامبول واتصاله براغب باشا

ثم ذهب الى عاصمة الدولة العثمانية سنة ١١٥٣ موفداً من قبل العلماء لرفع شكوى ضد سليمان باشا العظم والى مصر لاثارته الفتن بمصر بالدس بين الامراء فاتصل برئيس الكتاب محمد الراغب باشا هناك حيث كان من اختصاصه النظر فى الشكاوى التى ترد الى العاصمة كما كان مرجع سفراء الدول الأجنبية ، ولذلك سميت الرئاسة المذكورة (نظارة الخارجية) فيما بعد .

وحيث علم الوزير محمد الراغب باشا المعروف بالعلم والفضل بغزارة علم صاحب الترجمة كلفه أن يبقى عنده ليكون أستاذاً خاصاً له قبل ذلك واستقر هناك فى بلهية العيش يتلقى الوزير المذكور منه العلوم وصاحب الترجمة هو الذى قابل تلك النسخ القيمة المحفوظة فى خزانة الوزير المشار اليه الى اليوم ، ومن جملة ما قابل به من الكتب الكبيرة الفتوحات المكية وقد أتى بأصل المؤلف المحفوظ فى قونية وقابلها به . ولمسعى المترجم فى اصلاح النسخ المحفوظة بخزانة راغب باشا اشتهرت كتب الخزانة المذكورة بالصحة الى اليوم ، وقد استمرت صلته بالوزير المذكور الى أن عين الوزير والياً لمصر سنة ١١٥٧ فأراد أن يستصحبه حينما سافر الى مصر لكن شامت الإقدار أن يبقى الأستاذ بالعاصمة .

اتصاله بشيخ الاسلام وحيازته للرتب العلمية الرسمية

ثم اتصل بالعلامة شيخ الاسلام عبد الله بن محمد المجدى المعروف بالوصاف وخدم عنده بوظيفة التمييز والتفتيش مواظباً على التدريس ومن تلقى منه العلم هناك شيخ الاسلام محمد اسعد ابن شيخ الاسلام عبد الله المجدى المذكور ، وحاز المترجم الرتب العلمية الرسمية الى ان وصل الى موصلة السليمانية المعروفة عندهم . وكان شيخ الاسلام السيد مرتضى أعلى قدره بعد أن اطلع على بعض مؤلفاته . وبعد وفاة ابن همام المحدث سنة ١١٧٥ تولى المترجم مشيخة الحديث بايا صوفيا بأربعين عثمانياً عن كل يوم كما هو شرط الواقف ، وبجامع السلطان سليم أيضاً واستمر على تدريس الحديث بهما الى أن مات .

وفاته وبعض مؤلفاته

مات في ربيع الآخر سنة ١١٩٠ ودفن قرب ضريح أبي ايوب الأنصاري رضوان الله عنه وابنه المدرس اسماعيل حتى توفي سنة ١٢١٦ وحفيده الأستاذ علي رائف توفي سنة ١٢٥٨ رحمهم الله . ومن مؤلفاته هذا الكتاب الذي سماه (اللمعة) وقد ألفه باسم راعب باشا الوزير كما أشار الى ذلك في أول كتابه . ومنها (تحفة الاختيار على الدر المختار) وقد سبق ذكرها أيضا . ومنها (شرح جواهر الكلام) للقاضي عضد الدين الايجي الى غير ذلك مما لا حاجة الى ذكرها هنا . وقال المرادي في سلك الدرر : كان آية الله الكبرى في العلوم العقلية والنقلية . . . ودروسه يحضر فيها العلماء ، وكان غالب بحق الأزهر تلامذته ، وأما تلامذته في بلاد الروم (البلاد العثمانية) فلا يحصون كثرة اه .

وقال ابن عابدين في عقود اللآلى : كان له القبول التام ، وانتفع به الخلق الكثير ، والجم الغفير وكان في الفطانة والذكاء على جانب عظيم محققا مدققا متضلعا في العلوم العقلية والنقلية حتى قيل انه لم يأت بعد الشهاب الخفاجي محقق مثله اه .

ومن أجل تلامذته شيخ مشايخ مشايخنا العلامة هبة الله التاجي وقد ترجم له في كتابه (حديقة الرياحين في طبقات مشايخنا المستدين) نفعه الله برضوانه .

وهذا القدر من البيان كاف في الإشارة الى مقدار الكتاب ومؤلفه المحقق

محمد زاهد الكوثري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من وقفت دون سرادق عزه الأسمى عقول النظار ، وتضاءلت تحت شمع حجاب جلاله الاسمي ثاقبات الافكار . ونظم بحكمته عقد الموجودات أتم نظام . وأحكم بقدرته صنع المخلوقات أحسن إحكام قضى بما شاء على وفق علمه المحيط الأزلي ، وقدر ما قضاه بأبداعه الأبدى جعل انسان عين الوجود وجود عين الانسان . وحله أمانة التكليف بعد ما علمه اليان . والصلاة والسلام على واسطة ذلك النظام . وعلى آله وصحبه ليوث الوعى وهذه الأنام .

أما بعد فيقول الفقير ابراهيم الحلبي الحنفى . عامله الله بلفظه الجلى والحنفى . هذه لمعة يهتدى بها فى دياجير الشبهات . مشتملة على مقدمة وثلاث مقالات . فالمقدمة فى تقسيم يحصر أنواع الوجود على طريق الاجمال . ليسهل على النفس تفصيله الموجب لغاية الاستكمال . والمقالة الأولى فى بيان حدوث العالم بعد العدم وتفرد الواجب تعالى بالقدم . والمقالة الثانية فى تحقيق القضاء والقدر وان كل ممكن واقع بمشيئة خالق القوى والقدر . والمقالة الثالثة فى صحة تكليف العبد . وأنه لا جبر (١) ولا تفويض كما يزعمه الجاهل النعبد ، وانما اقتضت على هذه المسائل الثلاث لأنها من أمهات أصول الدين لا يستغنى عن تحقيقها طالب حق اليقين لا جرم سلك فى بيانها ممالك البرهان القاطع المؤيد بلوامع الحدس الساطع . لا يحتاج فيها بعد لإعداد المحل . إلا إلى تيسير واهب العقل عز وجل فتبعت بنت فكر تيمس اختيالا فى حل التحقيق . ويضة خدر تلالاً فى حل التدقيق . علت قدرا أن يرفع حجابها كل خاطب ، وأنفت كبراً أن يكشف نقابها غير راغب (٢) فانه يعلى قدرها بمالى ممتة كما هو المأمول . ويغنى مهرها بصافى سجيته وليس (٣) إلا حسن التلقى بالقبول . كيف لا وهو ذو همة وقف دونها الفلك الدوار . وعزمة أرمقها قلب الليل والنهار أحيا دروس العلم وأن اندراسها ، وجدد معالم المجد ابان انطاسها إن حاول ممضة توتشت اشتعالا ذكاء فطنته أو زاول مشكلة تلالاً صفاء مفين قريحته . ما توارت الشمس بالحجاب إلا نجلنا من أشعة أفكاره ، ولا تلتفت بالسحاب الاحياء من لامعات أنظاره على أنها نجمة بما استنفذت من تياره فكنت كالمدى أحقر التمر الى هجر ، وومضة بما اقتبست من أنواره فصرت كالمدى إلى البحر الحضم رذاذ المطر

(١) يشير الى الكلمة الماثورة عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه ومضى قوله « لا جبر ولا تفويض لكن الأمر بين بين » يعنى ان العبد ليس بمجبور فى أفعاله كما يقول الجبرية . ولا هو مستقل كما يعزى الى القدريه . ز .

(٢) تورية عن العلامة الوزير محمد راغب باشا الكبير مؤلفه سفينه الراغب ودفيئة المطالب ، وقد شهر المؤلف باستاذ راغب باشا . ز .

(٣) أى ليس اغلاص مهرها إلا حسن التلقى بالقبول . ز .

إذ هو الحيوان المتحرك العلوي والروح كذلك مناهي القلة . بل هي في الحقيقة جنانة صرمت إليه ، وصنعت تحت إلى أصلها فقلت بين يديه . لا زال لسان كآله متصفاً بسويجده . ووارد إضحاك سطر الألفاظ بسجده . ناديت فتأمله متعالية . وغرائبه متعالية ، وطائر سجدته متراً وبطل رقدته متصفاً

وحذا مدح لا يرد فانه مدح لأشواق البهية شامل
وحانا أفرح مستنداً من واجب القول ، وأستحي من نهضة الإقديس فأقول .

— المقدمة —

اعلم ان الموجود الخارجي إما واجب الوجود لذاته أو تكن الوجود لذاته والممكن إن احتاج إلى موضوع - وهو الحق المقوم لا حل فيه - فحسب ، وإلا لم يجر . والمجرى ان ليل الاشارة الحسية فادى وإلا لمجرد . والمجرد إما مؤثر أو مدبر أو لاؤلا .

فالأول : العقول الطولية وهي العقول العشرة للصورة وتأثيرها بمعنى كونها (١) شروطاً لتأثير الحق تعالى لا سيأتي من إقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى .

والثاني : إما مدبر للأجرام العلوية وهي (٢) النفوس القسمة الملكية أو مدبر للأجرام السفلية فلما لا أنواعها وهي الكل الأفعالية ، أو لا شخصها . فلما بالتحية بالقوى الطبيعية من الجاذبة والمساكنة والمجاذبة والمفاداة والتمانية التي تلتصق بالمتنفس ومن المرافقة والمصورة والقياسية ففرع وهي النفس الثابتة الموجودة في النبات والحيوان والإنسان . وإما بالاحساس بالمظاهر العشر والتحرك الاختياري بقوى الصورة والتعصب لجلب النفع وادفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والإنسان وإما بالتكامل بالقوانين العقلية والنفسية وهي النفس الناطقة المختصة بالإنسان .

وأما الثالث : فلما غير بالذات وهو الملائكة الكروبيون أو شرب بالذات ، وهو تدياطين أو مستند لها وهو (٣) الجن . وأما الثاني فلما على الجرم أكثر فغيرول أو حال فيه بصورة أو مركب منها لجسم طينس أما الغيرول فلما إن يكن توارده بصورة عليها وهي غيرول التماس أو تلوها مسودتها وهي غيرولات الأخلاق والكواكب ، وأما الصورة فلما شامة لجميع الأجسام - وهي الصورة الجسدية - أو محضه يفرع منها - وهي الصورة العقلية - والقوية أما أن تلو غيرولها - وهي صور

(١) يحاول بهذا أن يجمع بين كلام أهل السنة وكلام الفلاسفة إلا أن دليل الفلاسفة في إثبات العقول العشرة غير تام . والبرهان الكوراني « الملائكة المختار في أول صلوات من الراسب بالاختيار » يجمع في بيان هذا الموضوع على اتفاقه على أنه من عبارة الجمع بين الفلسفة ، والكلام ، والتصوف . د . (٢) والتميز واجب إلى المدبر وتأثيره بانتشار الخير ومنه ما سيأتي . د . (٣) أي مالا يكون مؤثراً فيما سبق ذكره ولا مدبراً لا معنى شرحه . د .

الافلاك والكواكب - أولا - وفي صور العناصر - وأما الجسم الطيحي فاما بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع - التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة - وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه بارد ورطب، واذا صب في كوزين فكل منهما أيضا بارد ورطب مع أنه مؤلف من الميول، والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة ولما مركب ينقسم اليها . والبسيط إما غير قابل للكون والفساد أو قابل لها . والاول اما تير أولا فالتير هو الكوكب وهو اما سيار أو ثابت فالاول هو البجة السيارة . والثاني اما مرصود أولا والاول ألف وخمسة وعشرون كوكبا (١) والثاني لا يعلمه الا الله تعالى. وغير التير هو الفلك وهو اما غير شامل للأرض وهي أفلاك التدوير الستة لما عدا الشمس من السيارات أو شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو أربعة الفلك الأعظم « ومدير عطارده » « وجوزهر القمر » « د مائه » أو غربيا وهو أربعة عشر (فلكا) واحد منها فلك الثوابت وستة منها يمثلات ماعدا القمر من السيارات وسبعة منها حوامل التدوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس (٢)

وأما القابل لهما (٣) فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول اما خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعي الحرارة واليوسة، أو خفيف باعتبار مائته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعي الحرارة والرطوبة، والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعي البرودة واليوسة، أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعي البرودة والرطوبة. وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما تام أولا الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما مفكر بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر والتلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء، والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرهما الى الجو كالصاعقة والشهاب والذوايات وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار الرافعة له إلى الجو وما أشبه ذلك

(١) وذلك بالنظر الى عهد المؤلف . ذ . (٢) وبسط هذا الموضوع في شرح السيد على تحفة القطب السيمرازي، وكذلك في شرح قاضي زاده على ملخص الجفقي وغيرهما من كتب الفقه، وللإلمام بأطراف الحديث يكفي ما في شرح المقاصد مما يتعلق بهذا البحث فليراجع . وجوزهر مغرب (كوزهر) وهو اسم لعقدق الرأس والذنب وهما تقطعتا التقاطع لفلكي القمر المثل والمائل وله فلكان آخران كما هو مشروح في محله ويسمى مثل القمر بالجوزهر لكونه محركا للجوزهرين ، وسميت المثلثات مثلثات حيث توافق لفلك البروج أعنى الثوابت بالمركز، والمنطقة ، والتطين . وسمى المائل مائلا لئلا ينطلق عن منطقة البروج ميلا ثابتا . ونظريه ان « الافلاك غير قابلة للخرق والالتصام » ذهبت أدراج الرياح عندالجميع كما هو شأن الاستدلال باللازم على المألوم لكن لابد من الإلمام بها للتمكن من متابعة البحث مع جميع أصحاب النظريات المختلفة عن فهم . ذ . (٣) يعني الكون والفساد . ذ .

(١) وأما العرض فهو إما أن يقتضى النسبة لذاته وهو الكم ، أو يقتضى النسبة لذاته وهو النسبة والوحدة ، أو يقتضى النسبة لذاته وهي الأعراض النسبية بأولها يقتضى شيئا من ذلك وهو الكيف . والكم إما أن يكون بين أجزائه المقروعة حد مشترك وهو التصل الذى هو المقدار أولا وهو التصل الذى هو العدد . والتصل إما قاله أرسطو : التالى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الأعظم . والاول خط إن انقسم فى جهة فقط ، وسطح إن انقسم فى جهتين فقط ، وجسم نطير إن انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع :

الاول الكيفيات الحسوسة : وهي مدركات الحواس الخمس الظاهرة عن الاحوال ، والاشكال والالوان ، والاصوات ، والروائح ، والطبوع ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والخسونة ، والملاسة ، والصلابة ، والنفث وما شاكلها . وهي ان كانت واسعة سميت انفعالات ولا سميت اتصالات .

والثاني الكيفيات النفسانية : كالهيئة ، والقنوق ، والارادة ، والادراك وسائر الأمور العقلية ، وهي ان كانت واسعة سميت ملكة ، وان كانت حرة الزوال سميت حالا .

والثالث التيقن : وهو الاستعداد الشديد للمشي بالامكان الاستعدادى وذلك اما لقبول الملازم ولا قبول غيره . ويسمى القوة كالصلحية ، أو لقبول غير الملازم ويسمى الضعف كالمراحة .

والرابع الكيفيات الخاصة بالكيات : اما بالتصل كالاتحاد والاستقامة للخط ، وإما بالتفصل فكان التركيب والاولية للعدد .

وأما الأعراض النسبية فسميت - الاول الانعكاس : وهي النسبة بين أمرين يقبل كل منهما بالقياس الى الآخر كما بين الأب والابن ، والمال والساقل . والثاني الاين : وهي نسبة الممتكن الى المكان . والثالث متى : وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن والاربع الوضع : وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الخارج كالجلوس ، والقيام . والخامس الملك : وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المتخل مد كما عند التسميم والقتل . والسادس أن يقبل ما دام يقبل : وهو التأثير كالتقطع والكسر . والسابع أن يقبل ما دام يقبل : وهو التأثير كالاتضاع والامتسار (٢) .

(١) وتتمتع هذا البحث فى أواخر الجزء الاول من شرح المقاصد . د

(٢) والمصنف أحسن من أن يحدث استوفى ذكر أقسام الجواهر والعرض على مذاهب الفلاسفة لأن المطالع لا بد له من تصور معانيها على مطلقهم فى الحقيقة معهود أن كان المتكلمون على خلاف معهم فى كثير من تلك الأقسام كما هو معلوم . ويرى القارىء الكرى على ثبات هذا الكتاب ملحقة دائرة بحث المؤلف فى الطبيعيات والفلكيات وسائر ما يلحق اليه المعارف البشرية فى عصره . وهذا هو سر ابتداءه لأن هذا الدين اذا قصروا فى فهم معارف عصرهم يجهلون كنه مفاهيم سلاح معلول قلوبهم على علماء الدين حواصة السعى فى تجميع جميع ما يجد على غالب الصور من الاكتشافات والتطورات المستعدة ليكنوا على بصيرة فى الرد والقبول . د .

- المقالة الأولى -

وأما المقالة الأولى فيها ثلاثة فصول .

الفصل الأول في الحدوث والتقدم وأقسامها : اعلم أن الحدوث مسبق وجود الماهية المقررة بعدم مطلق قولنا مسبوقة كذا بكذا إشارة إلى أن مفهوم الحدوث من مقولة الاضافة لتوقف تعقل مسبوقة الوجود بالعدم على تمقل سابقة العدم للوجود وبالعكس . واضافتها الى الوجود اشارة الى أن الحدوث صفة الوجود لاصفة الماهية ، واضافة الوجود الى الماهية مؤذنة بالتأخير . لأن الأصل في الاضافة المتأخرة بين المضاف والمضاف اليه ولويوجه فتكون المتأخرة متبادرة الى الذهن بمتبادر من القسط الى الذهن من غير صارف يجب حله عليه . خصوصا في مقام التعريف . لكن هذه المتأخرة انما هي في الذهن فقط وأما في الخارج فوجود الماهية عينها كما هو مذهب الاشعري والمحققين وعلم من هذا أن الحدوث غير معقول في حق الواجب جل شأنه لأن وجوده مجرد عن الماهية . يراه أنه لو لم يكن كذلك لكان . اما العدم ، أو المعلوم ، أو الوجود المقترب بالماهية المتعين بحسبها ، أو الماهية المقترب بها الوجود المتعين بها ، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بها . والثاني بأقسامه الخمسة باطل . اما الاولان فلائهما لا يؤثران في شيء . والواجب مؤثر عند جميع العقلاء ، إما في العقل الأول قط كما هو مذهب عامة المشائين . وإما في عدا الفعل الاختياري الصادر من الممكن كما هو مذهب المعتزلة . وإما في جميع الممكنات كما هو مذهب الاشراقين ، والمحققين من المشائين ، وجميع الصوفية والمتكلمين خلا المعتزلة وهو الحق الصراح . .

وأما قولهم « عدم المعلوم لعدم الملة » فعناء عدم التأثير لآثاره بالعدم أى الواقع عند عدم الملة عدم المعلوم فاللام مجاز كما في « لدوا الموت وابن الفتراب » غير أن الترتيب متسا كان للفرق بين شبه الملة الفاعلية وشبه الملة الغائية . أو تقول ابتداء . أما الاولان (١) فلائهما لا يؤثران في الوجود وحيث لا مجال للإيراد ولا حاجة الى الجواب كما لا يخفى على ذى سكة . وأما الثالث فلاحتياج الوجود الى الماهية في تفحصه بحسبها . وأما الرابع فلاحتياج الماهية الى الوجود في تحققها في الخارج . وأما الخامس فلا أن التركيب من لوازمه الاحتياج والاحتياج في الثلاثة ينافي الوجوب الذاتي . وإذا بطل التالي بطل المقدم ثبت تقيضه وهو أن ذاته سبحانه موجود لا ماهية له بل هو صرف الوجود لكن لا بالمعنى الموهدى الذى هو أمر اعتباري ومعقول ثان تعالى الله عما لا يليق به بل معناه الوجود المتأصل المحقق في الخارج . فان ما به يتحقق غيره أولى بالتحقق . لفظ الوجود هنا اسم لا مصدر وهو الحق الصريح الذى لا ستره دونه واليه ذهب المحققون ؛ وأبو الحسن الاشعري ، وأبو الحسين البصري ، وسائر الحكماء . وقولهم : « ماهية تعالى عين وجوده » مجرد تمييز من باب المشاكلة لوقوعه في مقابلة قولهم : « ماهية الممكن غير وجوده » ونظيره قولهم : « الجوهر ما قام بذاته » في مقابلة قولهم . « العرض ما قام بغيره » فكما

أن المراد من القيام بالذات لازمه الذي هو معنى سلبى أعنى عدم القيام بالغير من باب الكناية وأن كان المألوم مستحيلا فهو « ليس كنهه شيء » كذلك المراد من قولهم : « الماهية عين الوجود » لازمه وهو استفاد الماهية من الوجود مستحيلا لبداهة استحالة اتحاد الاثنين . وإذا ثبت أن الواجب تعالى موجود فى الخارج لزم أن يكون جزئيا حقيقيا .

قال سيد المحققين فى حاشيته على شرح المصباح : اعلم أن هذه المباحث التي أوردتها الشارح فى كون الوجود عين الواجب أو زائدا عليه من الكليات العائدة على ألحق التوهم . وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيها سبق أنها مما لا يتركها إلا أولوا البصائر والابواب الذين خصوها بالحكمة الباقية وفصل الخطاب لقطعها ههنا بقدر ما مضى به قوة التقرير وتخطيطه دأثرة التحريض فقول وبالله التوفيق : كل مفهوم مغاير للوجود كلاتسان مثلا قلناه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا . وعالم يلاحظ العقل انتظام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء يمكن بواجب فلا شيء من المفاهيم المقابلة للوجود بواجب . وقد ثبت بالبرهان أن الواجب تعالى موجود فهو لا يكون العين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته ولما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون عينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب أن يكون الوجود أيضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مغايرا كليا يمكن أن تكون لافراد . بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه إمكان تعدد ولا انقسام وقائم بنفسه مفزعة عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أى المعزى عن التقيد بشيء والانتظام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود لهامية الممكنة . فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجه مختلف وأغما شتى تغزى الاطلاع على ما صارت عليه ظلال الوجود كلى وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا . هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من شائخنا وقالوا ولا يعلم إلا الراغبون فى العلم . فان قلت الذى يتأخر الى القسم من لفظ الوجود مفهوما لا يمنع الفكرة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وأيضا المفهوم من لفظ الوجود ما قام به الوجود كما اشتهر فى كلامهم فكيف يفرض بعض لا يفرض أحد . قلت : الجواب من الأول أن الكلام فى حقيقة الوجود لا يفتقر الى الايمان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المهمة عن الاشتراك فى حد ذاتها بمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقة . وعن الثانى أن المتع هو مخالفة البرهان وما يورثه لا الاشتهار فى السنة الاحكام بتجويله الكونيات نص يتجه على المقامة الثالثة « كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن » منع لطيف وهو أن المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجود ممكن قطعا لا المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو وجوده . وينفع بتقدير دقيق وهو أنه لا احتياج فى موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وجار معلولا له هو قوامه فى ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو

موجده . وما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في خد ذاته ينافي بعدم وهو أبعد المقبومات عن قبول عدم لأن ما عداه لا يتمتع عن قبول عدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك أن الواجب هو الذي ينافي عدم لذاته لا ما ينافية بواسطة غيره انتهى كلامه . أقول : مراده بالانضمام مجرد التعلق ، والاضافة لا القيام والاتصاف ، ولأننا في ما بعده من أن الوجود جزئي حقيقي قائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره وأنه لا يتصور كونه قائماً بالماهيات الممكنة . ومراده ببعض المحققين شيخه مولانا قطب الدين الرازي هناك بالنظر الى الخارج . وأما العقل فلا حذله في إدراك كنه ذلك الجنب الاقدس فليس له وجود ذهني والا لكانت خصوصية وجوده الذهني ، مغايرة لخصوصية وجوده الخارجي فيلزم أن يكون هناك أمر يتوارد عليه الوجودان وليس ذلك الالماهي وقد علمت بطلانها بالبرهان . وإذا بطل وجوده الذهني فليس له حد ، ولا جنس ، ولا فصل وليس هو مجنس ولا فصل ولا نزع ولا خاص ولا عرض عام ، ولا كلي ، ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد نعم يمكن رؤيته تعالى وتعلق لمن شاء في الدنيا (١) والآخرة بلا كيف وكذا يمكن تصويره بتوانات والحكم عليه بمفاهيم انتزعا العقل من بعض صفاته وأفضاله بقدر وسعه . قال ناليس الملمط أن للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وإنما تدركها من جهة آثاره اذ هو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه للأشياء فلست تدرك له اسما من نحو ذاته . بل من نحو ذاتنا . وقيدنا الماهية بالقرر لأن ماهية الممكن لما تقرر وتحقق في نفسها من حيث هي هي قائما في تلك المرتبة وإن كانت عارية عن اعتبار الوجود الواحد وكذا العلم المقابل لكن اليقين حاصل بأنها ليست نفيًا محضًا وعدمًا مطلقًا . والا لما صح التوجه اليها نظرا الى نفسها والتالي باطل . فان قلت التوجه اليها هو وجودها الذهني فلا يكون له تقرر دونه . قلت معلوم بالبداهة أن المتوجه اليه لا بد له من ثبوت في نفسه ليتوجه اليه . فان قيل اذا كان العلم أزليا فلا سبق نعمة . قلت نحن لا ندعي السبق وإنما ندعي أن لها تهررا في نفسه تهررا ما مغاير لثبوتها في علم الحق تعالى اذ لا وأبدا كما أنه مغاير لوجودها الخارجي والذهني أبدا . برهانه أنه لو لم يكن لها نوع تحقق وثبوت في علم الحق سبحانه لكانت أعدامًا صرفة اذ كان الله ولم يكن معه شيء غيره في الأزل فلا وجود للأشياء في الخارج ولا في ذهن مخلوق هناك اذ لا مخلوق في الأزل فلم يكن لها نوع تحقق في علم الحق أزلا لكانت أعدامًا صرفة بالضرورة واذا كانت أعدامًا صرفة امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لأن العلم وإن قلنا أنه ليس صورة عقلية بل اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فانه لا بد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم طالما بذلك المعلوم . والمعلوم معلوما لذلك العالم وتلك النسبة هي المعبر عنها بالتعلق . ومن المعلوم أن التعلق إنما يتصور بين متمايزين ولو بالاعتبار ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت في البجلة فانه مالا ثبوت له أصلا لا اشارة اليه بوجه من الوجوه وكل ما هو كذلك يتمتع أن يكون متميزاً ضرورة أن كل متميز يصح أن يكون مشاراً اليه حساً أو عقلاً فالا ثبوت له أصلا يتمتع

أن يكون متيزاً . ومن المعلوم أن العدم المحض أى ما يفرض ما صدق لهذا المقهوم على تقرير اتصافه به المستلزم لأن لا يلاحظ بوجه ما في علم ما ولا بوجه كونه عدما محضا لاثبت له أصلا والا لما كان عدما محضا هذا خلف فلا تميز له أصلا فلا يصح أن يكون طرفا من طرفي النسبة التي هي التعلق فلا يصح أن يكون معلوما فوكالت الأشياء في الأزل أعضاها محضه لاثبت لها بوجه من الوجوه لم يصح أن تكون مطلوبة للحق تعالى أصلا لكن علم الحق سبحانه وتعالى محيط بأزلا بجميع المعلومات قطعا فلما يبرز فيها نزع تحقق وثبوت أزلا في العلم المحيط الذي هو نفس الأمر لأن نفس الأمر هو المرجح للأشياء وأحكامها واقع سبحانه هو الأول الذي لا شيء قبله ، وعلمه أزلا محيط بجميع المعلومات التي منها علوم المخلوقات ومعلوماتها فهو المرجح للأشياء وأحكامها جينا المبرر عنه بنفس الأمر وقيل نفس الأمر هو العقل الأول الذي هو الوجود وفيه أن المعلومات ان لم تكن ثابتة في علمه تعالى قبل ارتسامها في الوجود لزم الحال الذي قدمناه وإلا ثبت المطلوب وقد يراد بالأمر في قولهم الماهية ثابتة في نفس الأمر عين الماهية . وليس المراد ما يفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مطروقة في نفسها بل هو كناية عن أن ثبوتها ذاتي لها لا من خارج بناء على أن الماهيات غير مجسولة وهذا أيضا من قبيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه فالماهية ثابتة في نفس الأمر بالمتين مما كما لا يخفى ولاح لك من هذا أن الحدوث لا يتصور في المستحيل العدم الصرف المجرد عن الماهية المتفردة . يانه أنه لا وجود في الخارج إلا للهيات وأما الماهيات فوجودها على قط وجب لاهوية المستحيل فليس له ماهية متفردة نعم له ماهية يتنوعها العقل من هويات يخترع الخيال ذواتها ، وينتقل الوجود صفاتها ويحملها عنوانا تلك الهويات المقروضة ليحكم بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها في الخارج مثلا . فنعني قول « شريك الباري مستحيل » أن كل فرض مما يفرض ما صدق لهذا العنوان على تقدير اتصافه به يتمتع بوجوده في الخارج فنعني كون شريك الباري لاماهية له في العقل أنه لاماهية له متحققة متفردة في نفسها بسبب إمكان تقرير هوياتها في الخارج يرشدك الى ذلك أنه لما أثبت أبو حاشم من المعتزلة علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل نسبة الامام الرازي الى التناقض حيث قال: لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة كون المستحيل متعلقا بالعلم وليس متعلقا له ثم أجاب عنه بأن له أن يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما وردده السيد بأنه اصطلاح لا فائدة فيه ثم أجاب في شرح المواقيف بقوله : والانصاف أن لا ننظر بكلمة تخرج من فم عاقل العبث فيحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يمكن أن تحصل منه صورة في العقل هي له في نفسه بل على ضرب من التقية فلا يمكن أن يتصور شيئا هو اجتماع التقيضين أو شريك الباري تعالى بل يتصور اجتماع السواد والخلاوة . ثم يقول لا يمكن اجتماع بين السواد والياض . وكذا يتصور مشاركة زيد لعمرو في الانسانية ثم يقول لا يمكن مثل هذه المشاركة في وجوب الوجود الذاتي وقيدنا العدم بالاطلاق ليعم

أقسامه الثلاثة فيقسم الحدوث أيضا كما سترى في التقسيم وما نحن نشرع فيه بأذن الله تعالى فنقول: وينقسم الحدوث الى ذاتي، ودهري، وزماني.

فالذاتي مسبوقة وجود الماهية بدمها الذاتي الذي لها في نفسها الغير المنافي لقلعيتها ووجودها في الواقع وان أردت توضيحه على وجه الاستقصاء فأتى سمع قلبك لما يسئل عليك وهو أن الماهية اذا لاحظها العقل في مرتبة إطلاقها الحقيقي الذي هو خلوها عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وهي لا بشرط شيء لم يمكنه أن يحكم عليها بحكم أصلا ثم يلاحظها في مراتب تنزلها الأسبق فالأسبق الى أخص خصوصها فاذا نظر فيها من جهة أنها هل لها أجزاء أولا ، قسمها الى بسيطة ومركبة ثم اذا نظر فيها من جهة أنها هل هي صرف الوجود أو صرف عدم أولا ولا قسمها الى واجبة الوجود، وممتعة الوجود، ويمكنه الوجود أما الأوليان فقد قدم الكلام عليهما . وأما الثالثة فلا شك أن امكانها غير ما اذ هو القيد الذي ميزها عن قسميها فأولى مراتبها التي تحصل فيها ولا توجد في قسميها ملاحظة كونها ماهية قابلة للامكان . والمرتبة الثانية ملاحظتها مع الامكان . والمرتبة الثالثة ملاحظتها مع وجود علتها التامة أيضا . والمرتبة الرابعة ملاحظتها مع عدم علتها التامة فاذا لاحظها في المرتبة الأولى فقط ولم يلاحظ معها شيئا آخر وجد أن الذي لها من ذاتها في تلك المرتبة كونها ليسا صرفا وسلبا بسيطا ومعناه أنه ليس هناك شيء لا أن هناك أمرا مفهوماه ليس فان قلت اذا لم يكن هناك شيء فالتفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل؟ قلنا ان ماهية الممكن لها تقرر في نفسها وفي علم الله تعالى كما تقدم . فان قلت ماهية المستحيل كذلك . قلنا نعم لكن بتجربة تتعلق طه تعالى بالعقل المشوب بالوهم . والحد الفاصل أن ماهية الممكن لها التقرران وماهية المستحيل لها التقرر الفرضي فقط فلتستيقن ولتزيد كون الماهية في ذاتها ليسا صرفا وما قاله الرئيس في الشفاء على سياقتنا قاله في الاشارات وأنت تعلم وأن حال الشيء الذي ليس باعتبار ذاته متعلبا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق عدم لو انفرد وانما يكون له الوجود عن غيره

واما ما قاله الفارابي أن الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليس ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات واعتراض بأن المعلول لو استحق ذاته الالوجود لكان متمما لا يمكننا ولذلك حاد الشيخ المقتول في المطارحات والتوهمات عن استحقاق الماهية الالوجود الى لا استحقاقها الوجود . وذكر أنه قبل استحقاقها الوجود قبلية بالذات . وتبعه الامام الرازي في شرحه للاشارات فقال: الممكن لا يستحق الوجود من ذاته . ولا يلزم منه أن يستحق الالوجود . فان المستحق للوجود هو المتع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او بالالوجود . وأنت خير بأن هذه مناقلة ناشئة من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب وعدم الفرق بين متد الواقع وبين مرتبة نفس الماهية . وتحقيق ذلك أن السلب البسيط للماهية معناه رفضها وليسيتها وبطلانها في ذاتها لا رفضها عن ظرف من ظروف

فمن الأمر . وهذا الرشح إنما هو بالنظر الى مرتبة نفس جوهر المادية لا بالنظر الى الواقع والخارج وأما السلب المركب لما كان معناه سلبا عن حطب الواقع وعن الخارج فلا بد فيه من ملاحظة الواقع ولا شك أن بطلان المادية في حاق ذاتها لا يتلقى ضللتها ووجودها في الواقع . فنعرض من هذا أن الفعل اذا لاحظها مع غيرها فلا يمكن قط وجدها مستقاة سلب البسيط الذي لما من ذاتها وإذا لاحظها مع إمكان الوجود في الواقع قط . وجدها غير مستقاة ليس ولا ليس (١) في الواقع وأما اذا لاحظها الفعل مع إمكانها ووجود عليها التامة وجدان النفس لما حيث أن تكونا يساواتها مركبا واجبا لكنه لما كان لما ذلك من حطبها لا من ذاتها لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالتغير فلا يتلقى إمكانها الذاتي المتضمن لقيمتها البسيطة . والوجوب لاستواء نسق أبسيتها وليسيتها المركبتين إليها اضافتها الى منبع الواقع وعرضة الخارج فثبت أن مرتبة أبسيتها البسيطة وعدمها الساذج سابقة في الفعل على مرتبة أبسيتها المركبة ووجودها الحاصل في حطب الأعيان بالتفاضل سبقت ذاتها سواء كان ذلك الوجود مستترا من الأزل الى الأبد أو منقطع الطرفين أو منقطع طرف الأزل قط ولا مانع فكس لما تحقق من أن ما ثبت عدمه احتمال عدمه . وسواء كان ذلك الوجود زمانيا أو غير زمانى .

والحدوث المعرى مسبوقة وجود المادية بهدما الصريح المحض المقابل لوجودها في الواقع مسبوقة السلائية انتفاكية لازدية ولازمية .

والحدوث الزمانى مسبوقة وجودها الزمانى للثبوت الغير المتلقى لعدمها الزمانى المتقدر لأن من شرط التساقى اتحاد الزمان وإذا تحققت ما بيننا ثبت لديك أن الحصول في نفس الأمر ثلاثة أوعية فواء الوجود، والعدم السبيل للتغيرات الكتابية بما هي متغيرة، زمان ووطا الوجود والعدم الصريح المرفوع عن التقدر واللاتقدير الثابتات على ثابتات وهو من الواقع، وهو علم الوجود، والبعث الثابت لفتح التقدير عن عروض التغير مطلقا والمتعال عن سبق عدم على الإطلاق وهو صرف العملية المحنة الحقة من كل جهة صمد والبرمد أوسع من البهر لوجوب استمراره واحتمال سبق عدم الصريح المعرى والبهر أوسع من الزمان لوجوده حين عدم الزمان ثوقف الزمان على الحركة الثوقفة على الجسم الموقوف على التغير الذى هو من غير البهر .

اعلم أن هذه الأوعية ليست أوعية حقيقية وإنما هي نسب يتخلل كل منها بين متبنيين ثم ان النسبة أمكن تحت أنواع كثيرة والمراد بها هنا نوع مخصوص هو النسبة . قال المحقق الطوسي في شرح الآثارات كارتع الاصطلاح على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض التغيرات الى بعض في امتداد الوجود كقيمة الزمان فقد وقع على إطلاق البهر على النسبة التي تكون للتغيرات الى الأمور كاتبة كمية الزمان لنفسك . والبرمد على نسبة الأمور الثابتة بعضها الى بعض كمية الفعل (٢)

(١) والأيس ، الوجود والليس ، عدم في مصطلح الفلاسفة . ز .

(٢) ويحصل ذلك بأن نسبة التغير الى التغير زمان، ونسبة التغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت

الى الثابت صمد عند الفلاسفة . ز .

وأما القدم فلا يمكن جمع أنواعه في تعريف واحد فلتعرف كلا منها على حدة فنقول
القدم الذاتي كون الوجود غير مسبوق بلبية الماهية ويلزمه انتفاء الماهية لأن الماهية حيث وجدت
استلزلت اللبسية كما تقدم ونفى اللازم - يعني اللبسية - يستلزم نفى المألوم - يعني الماهية - ومن انتفت
الماهية كان الموجود صرف الوجود وصرف الوجود هو الواجب لذاته وهو لا يقبل عدم
كما قدما فيلزمه أيضا انتفاء سبق عدم الدهرى والإمانى . والدهرى كون الوجود غير مسبوق
بالقدم الصريح ويلزمه أنه غير مسبوق بعدم متكم اذ الوجود في الواقع أعم من الوجود المتكم
وكذا عدم ونفى الأعم مستلزم لنفى الأخص والتقدم الزمانى كون الوجود المتكم غير مسبوق
بالعدم المتكم بل مستمر في معاداة جميع الزمان في طرف الماضي .

الفصل الثانى: في بيان النسبة بين كل اثنين من أقسام الحوادث والتقدم وفيه مباحث .

المبحث الأول: ان النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية . وهى الحوادث والتقدم وأخرى بين
معانيها الاشتقاقية وهى الحادث والتقديم .

المبحث الثانى: بأن صور النسبة بين هذه الأقسام خمس عشرة صورة فانه ينشأ من أخذ الأول
مع كل واحد مما بعده خمس صور . ومن الثانى مع ما بعده أربع . ومن الثالث مع ما بعده ثلاث .
ومن الرابع مع ما بعده اثنان . ومن الخامس مع السادس واحدة .

المبحث الثالث : أن هذه التسبب كلها ينشأ بتأين باعتبار المفاهيم المصدرية . وأما باعتبار المعاني
الاشتقاقية فثان منها ينشأ بتأين . أربع منها قديم ذاتى مع قديم زمانى أو حادث مطلقا ، والأربع
الأخرى قديم دهرى أو زمانى مع حادث كذلك ، وست منها ينشأ عموم وخصوص مطلق . ثلاث
منها حادث ذاتى مع حادث دهرى أو زمانى أو قديم زمانى ، واثنان قديم دهرى مع قديم ذاتى
أو زمانى ، وواحد حادث دهرى مع حادث زمانى . وما قبل (مع) من هذه الستة هو الأعم وما
بعدها هو الأخص . والخاصة عشر عموم وخصوص من وجه وهى قديم دهرى مع حادث
ذاتى .

المبحث الرابع : ان مواد هذه التسبب خمسة أشياء .

الأول : الموجود الذى لم تسبق فعلية لبية الماهية ولا وجوده الدهرى عدم دهرى ولم يتعلق
وجوده بمادة ولا مدة وما ذاك الا واجب الوجود لذاته جل وعلا

الثانى : الموجود الذى سبقت فعلية لبية الماهية ولم يسبق وجوده عدم دهرى ولا يتعلق بمادة
ولا مدة وليكن العقل

الثالث : الموجود الذى سبقت فعلية لبية الماهية وتعلق وجوده بمادة ومدة ولم يسبق وجوده
الزمانى الدهرى عدم زمانى ولا دهرى وليكن الحركة التوسعية للفلك الأعظم

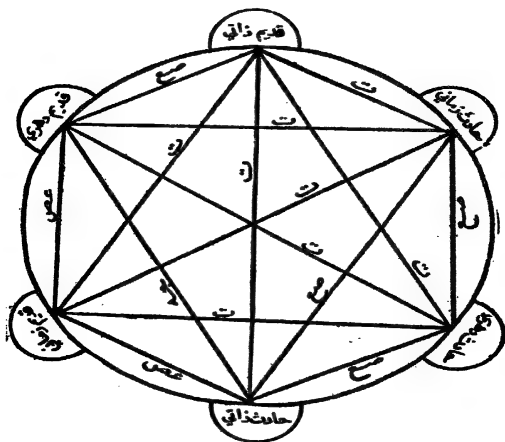
الرابع : الموجود الذى سبقت فعلية لبية الماهية ووجوده الدهرى عدمه الدهرى ولكن لم
يتعلق وجوده بمادة ولا مدة وليكن النفس الناطقة .

الخامس : الموجود الذى سبقت فعلية لیسية الماهية ووجوده الزماني أو الدهرى عدمه الزماني أو الدهرى كالمولد . فلتأول : التقدم الذاتى والدهرى . والثاني : التقدم الدهرى ، والحدوث الذاتى والثالث : التقدم الزماني والدهرى ، والحدوث الذاتى . والرابع : الحدوث الدهرى ، والذاتى . وللخامس : جميع أنواع الحدوث . واعلم أن ما ذكرنا من أحوال النسب مبنى على مجرد الاحتمال العقلى وأما بالنظر إلى البراهين الآتية الموجبة للحدوث الدهرى لما سواه تعالى فالنسب على غير هذا الوجه كما ستره هناك إن شاء الله تعالى .

المبحث الخامس : فى وضع جدول تبين فيه هذه الأقسام وموادها ونسبها وألقاب نسبها على طريق الرمز وذلك : أنا اختصرتنا على الحروف فأخذنا من ألفاظ الأقسام كلا من قاف التقدم ، وحاء الحدوث ، مع كل من ذال الذاتى ، ودال الدهرى ، وزائى الزماني . ومن ألفاظ المراد به الواجب ، ولام العقل ، وهاء الحركة ، وسين النفس ، ودال المولد ، ومن ألقاب النسب تاء التباين ، و(جه) للعموم والخصوص الوجهى ، والمعين ، والصاد من العموم والخصوص المطلق وطول ذلك الجدول خمسة عشر بيتا ، وعرضه سبعة بيوت . ففى الضلع الأول : وهو الأيمن الطولى المادة التى لم يصدق عليها شيء من المنتسبين ، وفى الثانى : المادة التى انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيمن ، وفى الثالث : المنتسب الأيمن ، وفى الرابع : المادة التى صدق عليها المنتسبان ، وفى الخامس : المنتسب الأيسر ، وفى السادس : المادة التى انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيسر ، وفى السابع : ألقاب النسب . وقدمت الصاد على العين فى علامة العموم والخصوص المطلق أن كان المنتسب الأيمن أخسر من الأيسر ، وعكست فى العكس ووضعت فوق الجدول خطاً عرضاً فى كل بيت منه ترجمة الضلع الطولى الذى تحته ، ثم وضعت دائرة وقسمتها ستاً أقسام متساوية وكتبت فى خارجها على كل قطعة من التقاطع الفاصلة بين أقسامها قسماً من أقسام الحدوث والتقدم ووصلت بين كل تقطين منها بخط كتبت عليه لقب النسبة بينهما مع مراعيت فى الجدول من تقديم الصاد على العين والعكس لكن لا يمكن فيها معرفة أحوال المواد كما يمكن فى الجدول فهو ممن عنها وأفيد منها كما أن ذكاه القطن اللبيب ممن عن الامرين ، وإنما ذكرتهما إيراداً للمعقول لراى العين فإن النفس إلى المحسوسات أميل والمعقولات المتجلية بظلالها أقبل لأنها أول شيء أفنته وبه توصلت إلى ماعلته

الفصل الثالث فى البرهنة على ثبوت الحدوث الدهرى لجميع الممكنات ويان أنه لاخلاف فى ثبوت الحدوث الذاتى لكل حادث . والحدوث الزماني للزمانيات . وإنما الخلاف فى الحدوث الدهرى . وقبل الخوض فى ذلك لابد من قسم إجمالى بمصر أقسام الموجودات ليتمتع توارد أنواع الحدوث والتقدم عليها بالنفى والاثبات فأقول مستفيضا من وجوده القياض ومستفيحا من جوده المتزدد عن الاغراض : الموجود إما مكان أو مكاني ، أو زمان أو زماني ، أو مكاني وزماني معا ، أو خارج عنها . اما المكان فهو ما ينسب إليه الجسم بـ (فى) ومن أحكامه أنه لايجوز أن يكون

هذه صورة الدائرة



وهذه هي صورة الجدول

ما بينه التنبيان	ما انفرد به التنبي الايمن	التنبي الايمن	ما اجتمع فيه التنبيان	التنبي الايسر	ما انفرد به التنبي الايسر	اقاب التنبي
هـ	.	قد	ب	قد	ل	صع
لد	ب	قد	.	قز	هـ	ت
.	ب	قد	.	حذ	لهـ	ت
له	ب	قد	.	حد	سد	ت
لهـ	ب	قد	.	حز	د	ت
سد	بل	قد	هـ	قز	.	عص
.	ب	قد	له	حذ	سد	جه
.	بله	قد	.	حد	سد	ت
س	بله	قد	.	حز	د	ت
ب	.	قز	هـ	حذ	لد	صع
بل	هـ	قز	.	حد	سد	ت
بلس	هـ	قز	.	حز	د	ت
ب	له	حذ	سد	حد	.	عص
ب	لهـ	حذ	د	حز	.	عص
بله	س	حد	د	حز	.	عص

غير منقسم ولا أن يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة أو الخط فهو إما منقسم في جهتين فقط فيكون سطحاً، أو في الجهات الثلاث فيكون بدناً . فإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في الممكن والانتقال بانتقاله فهو حال في الجسم الحاوي للممكن . ولا بد أن يكون مماساً للسطح الظاهر من الممكن من جميع الجوانب والا لم يكن مماساً به وهذا مذهب المشائين وعليه فالجسم الكل ليس في مكان كما أنه ليس في زمان وهو الأصح لأن الزمان والمكان رضيعان في غالب الأحكام ، وإذا كان بدناً لم يجوز أن يكون عدماً موهوماً لأنه متقدر لأن البدن بين جوانب البدن أعظم من البدن بين جوانب الكوز وكل متقدر متعين في نفسه متميز عن غيره ولا شيء من العدم يمتيز ولا يتميز فلا شيء من المكان يعدم فهو بعد موجود ، وإذا كان موجوداً لم يجوز أن يكون عرضاً لتوارد التمكنات عليه وسريان أبعاده فيه . ولا شيء من العرض كذلك فهو جوهر ، وإذا كان جوهرًا لم يجوز أن يكون مادياً والا لزم تداخل الجواهر المادية وهو بين البطلان ومبين في محله فهو جوهر مجرد هو إذا كان مجرداً لم يجوز أن يكون مفارقة للمادة ذاتاً كالنقل والنفس والا امتنع سريان أبعاده فيه فهو واسطة بين المجرد الصرف والمادى المحض والتداخل لا يمتنع بين مجرد ومادى . ولا استحالة في وجود البدن المجرد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والنامية المطلوبة بالضرورة وهذا مذهب الاشراقيين وعليه فالجسم الكل في مكانه . وأما المكاني ويسمى الممكن أيضاً فهو الجسم المذكور . لأن حيث أنه موجود أو جوهر أو نحوهما بل من حيث أنه متصل قار تمتد في الجهات الثلاث . ومن أحكامه أنه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة القسرية كما في الجذام ، والنبات بأجزاء التنصير النسائية كما في الحيوان ، والإنسان ، أو يصح الأينية إلى مكان آخر فتبدل نسب أجزائه إلى أجزائها فداخله أو أجزاء مكانه بالحركة الوضعية . كما في الفلكيات أولاً ولا كما في كل التنصير .

دعيه : ما ينسب إلى المكان (بقر) نوطان حقيقى ومجازى . فالحقى ليس إلا الجسم من الحيثية التى ذكرناها ، والمجازى أقسام .

الاول : جزؤه المقدارى المتميز عن جزء آخر في الوضع كآحد جوانبه .

الثاني : جزؤه الغير المقدارى الذى لم يتميز عن جزء آخر في الوضع كالمحلول والصورة .

الثالث : حدوده كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت أو بالفعل .

الرابع : أعراضه القارة السارية فيه كالبياض ونحوه

الخامس : ما في جوفه كنفك زحل بالنسبة إلى الفلك الاطلس . وما عدا هذه الأشياء لا ينسب إلى المكان (بقر) للاحقيقة ولا مجازاً . وإنما ينسب إليه مع التى هي أعم من (قر) اذ كل ما في الشيء فهو معه وليس كل ما هو مع الشيء فهو فيه فأنا مع البرة والخرولة ولست فيهما .

وأما الزمان فله معنيان أحدهما الآن السيل وهو مكيال الحركة التوسعية وما تنطبق هي عليه غير مفارقة إياه مادامت موجودة ، والآخر الزمان الممتد المتصل . وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد

هي منه وتطبق عليه وكما أن الحركة التوسعية السبالة غير الآن الذي هو طرف الزمان والتفصل المشترك بين قسميه الماضي والمستقبل وغير قائم به بل راسم اياه ، وقائم بجرم الفلك الأقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي على الزمان والحركة التوسعية الدورية التي هي ملزومة للآن السبالة ، وبالآن السبالة تكال الحركة التوسعية الدورية والاستقامية جميعاً . كما بالزمان بقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة . والآن السبالة والحركة التوسعية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح والآتات الموهومة التي هي أطراف الأزمنة والاكون في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع في ازاء النقاط التي هي أطراف الخطوط بالنقل ، والنقاط المقروضة في الخط المتصل بالتوهم الا أن الآن (١) الوهمي في الزمان لا يكون الا واصلا والنقطة منها موهومة واصلة ومنها موجودة فاصلة كما في حدود الحركات القطعية وأطرافها .

وأما الزمان فهو الهيئة الغير القارة وليست الا بالحركة . ولها معنيان .

أحدهما : حالة بسيطة شخصية هي كون المحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى كونا شخصيا سباليا مستمر الذات الشخصية مادامت الحركة باقية غير مستقر بالنسبة الى حدود مافيه الحركة فلاحالة من أن يفرض في زمان الحركة أن يكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده فلا يكون له ذلك الحد في آئين كما يكون في كل من حدى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة بحسب نفس ذاتها السبالة الغير القارة بحسب نسبها اللازمة لها الى حدود المسافة بالموافاة يقال لها الحركة التوسعية وليست هي بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ولا الموجودات التدريجية الحصول بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زمانا تكون هي موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده بل على أن تكون بتام هويتها موجودة في كل جزء من أجزائه ، وفي كل حدى من حدوده على خلاف الأمر في الموجودات التدريجية ولا يصح أن يتوهم أن مفروض يقال له انه أن أول الوجود . وابتداء الحصول على خلاف الأمر في الموجودات الدفعية فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ولا على زمان ما ولا على أمر ما تمتد الهوية أصلا انما تكون منطبقة الذات انطباقا سباليا أبدا على حدى غير منقسم من حدود المسافة وعلى أن غير منقسم من آتات الزمان .

والثاني : هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية . وهي تدريجية الوجود غير قارة الاجزاء . انما وعاء هويتها وطرف حصولها الزمان وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكون مفروضة في الوسط بحسب حدود مفروضة في المسافة ، وآتات موهومة في الزمان . فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى غير قائمة بها بل راسمة اياها وقائمة بموضوعها ، وملاك واسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية

السبالة وعدم استقرار نسبتها إلى المفرد الوهرية في المسافة . وأما الذي هو مكان في زمان ما فهو الأشخاص المتكثرة المتغيرة الواقعة تحت نوع من الأنواع كالأفراد الإنسانية فانها باعتبار جسيمنتها في مكان، باعتبار تغيرها بالمركبات الكلية والكمية في زمان، بخلاف أجسام الافلاك فان حركتها الزمنية لا تستدعي تغيرا في ذاتها . وأما الخارج عن هذه الأقسام الخمسة فهو الرابع تعالى ، والمركبات المرتبطة من أختي الزمان والمكان (١)

د تتيه هـ :- ما ينسب إلى الزمان بحقيقته زمان حقيقي وبما يرى . فالحقيق ليس إلا الحركة كما للبناء ، وبما يرى أنواع .

الأول : جزء وهو الماضي والمستقبل اللذان هما جزءان من الزمان بمعنى القطع .

الثاني : طريقه بالثورة وهو الآن القابل بين الماضي والمستقبل .

الثالث : الآن السبيل الرسم للزمان بمعنى القطع .

الرابع : المتحرك ذاته في الزمان باعتبار حركته .

الخامس : السكون فيكون للماضي والمستقبل فيه كككون قسم العدد فيه ، وكون الآن السبيل فيه كككون الصلة بينهما فيه كككون النقطة الوهرية في حدود الخط فيه ، وكون الآن السبيل فيه كككون الصلة المبراة في العبارة الثابتة . وكون المتحرك فيه كككون المفرد في العدد وكون السكون فيه فلغايتة الحركة وبما هذا الشيء لا ينسب إلى الزمان به في لا حقيقة ولا مجازا ، وإنما ينسب إليه مع ال آخر ما قدمناه في المكان فلذا انطق هنا في صحيفة خاطرك وأطلع في رقم جومرك . فاعلم أن من الدافع الصحيح بالقتل للبرابر الماتر على الأكس ، والناكب في الصف في طينيات الأصمار والأخوار أن في حدود العالم خلافا شاملا بين الحكمة وغيرهم . فلنعب أهل الحق من المال أن العالم يحدث هتوك ، له أول أسدته القلبي تعالى وأبدته بعد أن لم يكن وكان (٢) الله ولم يكن معه شيء وهو السبيل المستبين وعليه أجماع السفراء السابقين من الأنبياء والمرسلين وأطباق أهل الزمان الذين خرجوا بالروح والصفة في الأولين والآخرين . وواقفهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقد علمت الفلسفة منهم تمام الحكمة الاطلاق الأكسي ، والسنة السابقون عليه . وم ثابيس (٣) ، وانكسافوروس (٤) ، وانكسافايس (٥) من أهل ملطية ،

(١) أي عند التنازل بها . د .

(٢) ولفظ الحديث « كان الله ولا شيء معه » أخرجه ابن حبان والمحاكم وابن أبي شيبة عن

بريدة بن حنبل حديث البخاري « كان اقضولا شيء غيره » . د .

(٣) توفي قبل الميلاد سنة ٤٤٥ هـ وهو القائل بأن مادة الكون هي الماء . د .

(٤) كان موجهاً سنة ٢٢٢ قبل الميلاد وهو كان يقول ان العقل مبدأ الوجود . د .

(٥) توفي قبل الميلاد سنة ٢٢٤ هـ وهو القائل بأن مادة الكون هي الهواء . د .

وانابذقليس (١) وفيثاغورس ، وسقراط من أهل اثينة ويونان . وم السبعة الأصول . وغيرهم عن على ستم من الاوائل والعصر . والتساك .

والقول بقدم العالم ، وأولية الحركات إنما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ففسح على منواله من كان من تلاميذه . وصرح القول فيه مثل الاسكندر (٢) الافروديسي ، وتامسليوس ، وفرغوريوس ، وصنف يرقس المنتسب الى افلاطن في هذه المسألة كتابا (٣) وأورد فيه هذه القصة .

قال الامام القناري في « كتاب الجمع بين الرايين (٤) » وما نظن بأرسطاطاليس أن يرى أن العالم قديم وأن افلاطن على خلاف رأيه . فأقول ان الذي دعا هؤلاء الى الظن القبيح المستكر بأرسطاطاليس الحكيم هو مقالته في كتاب طونيكا أنه قد اتخذ قضية واحدة بينها يمكن أن يؤق على كلا طرفيها بقياس من مقدمات دائمة مثال ذلك . هل العالم قديم أم ليس بقديم . وقد ذهب على هؤلاء المخالفين أمور أما أولا فإن الذي يؤق به على سبيل المثال لايجرى مجرى الاعتقاد . وأجنا فانه ليس غرض ارسطاطاليس في كتاب طونيكا هو بيان أمر العالم لكن غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في القصة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منها بقياس مقدماته دائمة ، وقد بين ارسطاطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لايراعى فيها الصدق والكتب . لان المشهور ربما كان كاذبا . ولا يطرح في الجدل لكذبه . وربما كان صادقا مستملا لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب . وما دعاهم الى ذلك الظن أيضا ما ذكره في كتاب « الساء والعالم » أن الكل ليس له به زمان فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك اذ تقدم قياس في ذلك الكتاب . وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية . أن الزمان اما هو عدد حركة القلبي وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لايشمل ذلك الشيء . ومعنى قوله أن العالم ليس له به زمان أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزاء كما يتكون البيت مثلا . والحيوان الذي يتكون أولا فأولا

(١) يده الشيرساقى تلقى العلم من داود عليه السلام ولقبان الحكيم كما يمد فيثاغورس تقام من سليمان عليه السلام وبعد سقراط تليد فيثاغورس لكن التاريخ بعيد عن تصديق ذلك كله الا أن هذا ليس بموضع توسع لبيان ذلك بل فيها عراه الشيرساقى والقنطلى من الآراء الى هؤلاء الفلاسفة في العالم مأخذ تبعدها عن عزيت اليهم . وحده رجال القرون المتباعدة في صيد واحد ليس بمجد وكذلك هو عالم ثبت عنهم اليهم . د .

(٢) في عهد ملوك الطوائف بعد زمن اسكندر بن فليبيس . د .

(٣) قال القنطلى تمرد الرد عليه يحيى النحرى بكتاب كبير صفه في ذلك . د .

(٤) يبنى رأى افلاطن وتليده ارسطو وكان ارسطو وزير اسكندر القاتح المشهور . د .

بأجزائه فإن أجزاءه يتقدم بعضها على بعض بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك . فقال أن يكون الحسنة بد زمانى . ويصح بذلك أنه إذا يكون عن ابداع البارى جل جلاله أيام دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في آثاره في الزبوية في كتابه المعروف بالنورجيا لم يشبه عليه أمره في آياته الصانع المبدع بهذا العلم فإن الأمر في تلك الاقاول أظهر من أن يحصى وهناك بين أن المبرور أبعثها البارى جل تنازه لانه نوره وانها تهمست عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين أبعثها في « السراج المضيى » أن الكل لا يمكن أن يكون حسنة بالهبة والافتقار وكذلك يقول في العلم جلة في كتاب « السجد والعلم » ويستدل بالنظام (١) البديع الذى يوجد لأجزاء العلم بعضها مع بعض وقد بين هناك أمر العقل كره وانتهى العقل القاطعة وقد بين هناك أيضا أمر المكون والحركة فانه غير المكون ولا يتحرك وكما أن الأطلاق في كتابه المعروف بطيارس بين أن كل مكون يكون من عدة لكن ذلك كذا في اصطلاحنا بين في انورجيا أن الواحد موجود في كل كثيرة ثم ترى أنه يقول في أجزاء العلم الحسية والروحانية وبين يانا شافيا أنها كلها حدثت عن ابداع البارى لما رآه هو وجل هو العقل القاطعة والواحد الحق مبدع كل شيء على حسب ما يشاء الأطلاق في كتبه في الزبوية هذا ما كانه بالقاطعة ثم قال : ولولا أن هذا الطريق الذى نلصقه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط ومن ما كتبه كنا كنا بين من غفروا بأن يتفلا فرقا في القول وبما أنه ليس لاحد من أهل المذاهب والتفلسف والفرائع وسائل الطرق من العلم يحدث العلم واليات الصانع والمهيمن أمر الابداع بالارسطاطاليس وقبله الأطلاق ولكن بسلكه سيليها انتهى كلام القاراي .

قال في القديسات (٢) ونحن نقول كذلك بما أوجبت من صريح العقل لا يريك الزمان ان حدث العلم بالأمور بمنى حدوثه الذاتي واستناده في فعية الذات الى العقل القاطعة الموجود نوره بالبرهان اليقيني اجسامى عند الحكاء لا يستكر كونه من البرهانيات يارنى البراهين أحد من بسلكه سيليهم فضلا عن ارسطاطاليس واخرابه وأصحابه ومنى الحسنة الزمانى أى أن يكون لوجوده بد زمانى مسبق بزمان سابق وعدم مستمر في يوم كالمثب ، أبعثه بسلامة الوجدان من فطريات عقول خلق المخلوق ومن يسير مسيرهم فضلا عن الأطلاق وأصحابه أو شركائه قلبي من ذلك المنهين

(١) ومن جلة ما كان يقوله ارسطاطاليس « كل نظام يدل على وجود العقل » حدثت هذه العبارة جمهرة فلاسفة اليونان على المنول عن رأى السوفسطائين عن رأى الفيلسوفين أن سادت بهم فلسفة الاسكندرانيين التي هي طور تكامل فلسفة الأطلاق . وفيما كتبه الفهرستلى والتفلسفى وابن أبى أصيبعة من ألباد تفلسف فلاسفة اليونان ما يعانى المتفلسفون من أدراك التعويل على كتبه الفريزان التي ترجعها حين بن اسحاق فلا بد للباحث من مراجعة ما كتبه الفريزون أيضا في هو لا بالفلاسة وتلصقهم ليستخلص من بين الأقوال المتخالفة ما يعين بالتعويل عليه . د .

(٢) الحكيم البارح مير محمد باقر الداماد الحنفى المرقوم سنة ١٠٤١ . د .

لا يصلح لأن يتخذ حريماً للخلاف ووفقى به مثالا للمسألة الجدلية الطرفين الفارقة في كلا طرفيها للعبة البرهانية كما نقل عن التعليم الأول في طونيكا العشاء (١) قاذن لا يجعل إلا أن يكون حريم الخلاف ومثال المسألة الجدلية فيما أورده أرسطاطاليس ومن يقيس به هو المعنى الثالث أعني الحدوث الدهري والاستناد إلى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بحملته من الدم الصريح إلى الوجود في الدهر بإبطال المدم وإبداع الوجود دفعة واحدة دهرية لا مبدعة ولا عن مادة ولا بآلة وأداة وحركة فهذا لم ينتظم عليه برهان من سيل العقل إلى زمتا وعصرنا والثانون بأرسطاطاليس هذا الظن دعاهم إلى ظنهم هذا تصرّحاه في كتبه الإلهية والطبيعية بأن الآليات الشريفة المبدعة لم يسبقها في الأعيان عدم بل إنما مسبوقتها بذات القاعل الأول لا غير وإنما تأخرها عن الحق سبحانه تأخر بالذات في المرتبة العقلية وإضافة القاعل الحق إليها بالإبداع واليجاد والكاتبة كاتبة عن القاعل الحق من بعد « لا كونها » في الأعيان الخارجية وتأخرة عنه سبحانه تأخراً بالذات ، وتأخراً بالوجود في الأعيان وإخافته جل ذكره إليها بالصنع والتكوين والمبدعات في حين التردد والكائنات بالقياس إلى عالم الثبات في حيز الدهر: وبقياس بعضها إلى بعض في حيز الزمان وأن الروس الثلاثة التي عنها الكون سوى مبادئ الكائنات هي الميول ، الصورة ، والدم ، والدم لا زمان ولا مكان ولا اختلاف عليه في شيء من ذلك أصلاً . نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلم (٢) كانناص على أنه يسير سير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه كما هو سيل شيخه الإمام أظلالن الأمل . ونقل مثل ذلك عنه أيضاً بعض الناقلين لأقاويل الأوائل قاذن كلمات أرسطاطاليس في هذه المسألة متناقضة متضادة ، والعالم بمضمرات القلوب ومكونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

إذا قرر هذا فاعلم أن الزمان هو المتغير ويسير عنه بالحادث اليومي وهو نسب الحركة التوسعية الوضعية الفلكية ، والأوضاع الجوية ، والفلكية والصور النوعية للعناصر والمولدات وحركاتها التوسعية ونسبها إلى حدود المسافة ، والحركة القطعية وضعية كانت أو أينية ، أو كيفية ، أو كمية ، وبقية أعراضها ويسمى بالكائنات ، والمكونات أيضاً . وما عداها ثابت غير متغير وهو العقول والفوس والاجسام ، والميول ، والصور الفلكية والحركة التوسعية الفلكية من حيث ذاتها الشخصية الغير المستقرة والقطعية ، والآن السيل ، وجملة الزمان وتسمى بالإبداعات . ثم اعلم أنه لا امتراء في أنه لا يصح لدى بصيرة ما أن يتوهم أن الحادث الداعي هو حد حريم التنازع فقد استبان أن الحدوث ثابت بالبرهان للممكنات بأسرها ومتفق على اثباته لكل ممكن عند الحكاء عن آخرهم فكيف يسوغ استناد تقي ذلك إلى أرسطاطاليس ومن في طبقته من العقلاء المراجعين وأيضاً ذكر في التعليم الأول في فن طونيكا أن مسألة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين لفقدان الحجج البرهانية في كلا طرفيها

(١) كما سياتي فص ذلك قريباً . د. (٢) يعني أبا نصر الفارابي وهو المعلم الثاني كما أن أرسطاطاليس يعد المعلم الأول فيتشارك في الاعتراف لكل منهما بأنه معلم . ز .

فلا يصح أن يرضى بهما القدم والحدوث الذاتيان بـ(١) ولا أن يتوهم أن حريم النزاع هو الحدوث الزماني أما يرضى أن من العالم المبحوث عن خطوه نفس الزمان وعمله ، وحامل عمله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأسا فكيف نطن بأفلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من أفخم الفلاسفة وأتمتهم أنهم يشتون الحدوث الزماني للعالم الأكبر ويقولون أن نفس الزمان وعمله وحامل عمله والجواهر المفارقة مسبوبة الوجود بالزمان وحاصلة الذات في الزمان وليس يرضوه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين (٢) فلقد أصاب الشيخ الرئيس ابن سينا إذ قال في التلميحات تملق السؤال الذي يسأل في الأشياء السرمدية . وهو يعمل كان وقت لم تكن موجودة فيه ، فهو كما يقال : هل كان زمان لم يكن فيه زمان . فأذن انما المقول من مذهب أرسطاطاليس أن الباري الأول جل ذكره انما يتقدم على بعض أجزاء العالم الأكبر أعني المبدعات تقدما بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط لا تقدما اعتكافيا في الوجود بحسب حاق الواقع البات فهي متخلفة عن الباري سبحانه في المرتبة العقلية بحسب حلوها الذاتي لا في متن الأعيان الخارجة عن لحاظ الزمن وحاق الواقع الصريح بحسب الحدوث في الدهر وعلى البعض الآخر أعني المكونات تقدما ذاتيا بحسب المرتبة العقلية لما لها من الحدوث الذاتي في حد جهر الذات من تلقاء نفس الماهية المحلولة في الوجود بالقياس إلى باريها التوهم . وتقدما آخر أيضا اعتكافيا في متن الواقع البات وحاق الأعيان الخارجية لما لها من الحدوث الدهري من سبق العدم الصريح على وجودها في الدهر فهي متخلفة عنه سبحانه في المرتبة العقلية وفي حاق الأعيان الخارجية جميعا . والمستبين من سبيل الأفلاطونيين أن التقدمين الذاتي والاعتكافيه والتخلفين بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع البات في ظرف الأعيان يمان التخليين جميعا . فالعالم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه من على الخلق والامر ، وأغلبى النيب والشهادة بالاضافة إلى الباري الحق سبحانه بحسب التأخر بالذات ، والتأخر التخلفي في منزلة هذا الحادث اليومي مثلا ، وإن هذا الامن من جهة الحدوثين الذاتي والدهري لكل مافي عوالم الخلق والامر وأقاليم النيب والشهادة على الإطلاق العمومي والاستيعاب الشمولي .

وإذ قد تبين لك أن حد حريم النزاع هو الحدوث الدهري لجميع الممكنات من المبدعات والكائنات وأنه الذي عول عليه جل العقلاء وأفاضل البشر قد حان الشروع في نظم البرهان الذي على هذا المطلب الشريف فنقول :

من المتصرح لديك أن كون تقدم ذات الملة ولا سيما الملة الجامعة القاعلة في ذات المحصول تقدما

(١) أي تقريبا مثل البتة . ز . (٢) بالنظر إلى رأي من يرى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك وأين تكون الحركة قبل ابتداء الفلك ؟ . ومن المعلوم أن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء الثابتة هو السرمدي في مصطلحهم . وذكرى ذلك تنفع في مواضع شتى من الكتاب . ز .

بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية وعليها جماع الحكماء والعقلاء كافة . والمحلول لا يكون موجودا في مرتبة ذات الملة الفاعلة الجاعلة اذ الوجود يصل الى ذات المحلول من ذات الملة وانما يكون بين الملة والمحلول مية في الوجود بحسب مرتبة ذات المحلول (١) وبحسب متن الاعيان لا بحسب مرتبة ذات الملة فالعالم الاكبر بجميع أجزاء نظامه الجلي متأخر عن مرتبة ذات الباري الفعال جل ذكره بـ (٢) واذا تبين أن الوجود (٣) الاصيل في متن الاعيان عين (٤) ماهية الباري الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحاق الوجود المعنى هناك واحد وموجوديته سبحانه في حاق كبد الاعيان ومتن خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقمن كل جهة لأن وجود الموجود المعنى في الذهن انما يكون بانسلاخه عن الوجود المعنى وتمثله في الذهن بوجود ظل غير معنى اذ لو كان موجودا في الذهن بوجود معنى مع الوجود الظلي لزم الحال لامتناع اجتماع الوجودين الماهية واحدة مما قاتلها متباينا الذات متبايلان بالخواص والاحكام فيمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه . فاذا كان الوجود المعنى بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس في قوة العقل واستطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها وسنخ نفسها وأنحاء الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقائق جوهرياتها أصلا . فاذن يكون بمصولة الذهن موجودا في الاعيان ومخلوطا بخواص الوجود المعنى ومغفوقا بأحكامه بالضرورة القطرية والا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخا عن جوهر ذاته وسنخ ماهيته وذلك خلف محال فلذلك يمتنع حصوله في الذهن فوجوده المتأصلة في حاق الاعيان ومتن الخارج بمنزلة مرتبة ذات الانسان أو ماهية العقل مثلا من حيث هي في عالم الامكان . فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحق جل سلطانه تأخرا بالصلولية هو بعينه التأخر الانفساكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان وتقدمه سبحانه على العالم تقدا بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادي في متن الاعيان وكذلك القول هناك في التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التأخر بالذات عن الباري الحق الاول سبحانه مطلقا سواء عليه أكان تأخرا بالصلولية ، أو تأخرا بالماهية ، أم تأخرا بالطبع يرجع الى التأخر

(١) فتكون مية المحلول بالصلة في الوجود من آن إحداث المحلول لاقبله فيكون المحلول محتاجا الى الملة حدوثا ويقام . ز . (٢) أي البتة . ز .

(٣) أي الوجود الذي يكون مبدأ الآثار الخارجية لا الوجود بالمعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية لأن نزاع القوم في الاول دون الثاني . ز .

(٤) وعينية الوجود بهذا المعنى للذات مذهب الفلاسفة وواقفهم الأشعري في الواجب ويفرد عنهم في الممكن قائلا : ان الوجود عين الذات في الممكن أيضا . ولعل الحامل على القول بالعينية في الواجب التحاشي عن إيهام التركيب فتج من ذلك القول بأنه الوجود البحت . ومال اليهم في ذلك كثير من يقال لهم المحققون من المتكلمين لكن يلتبس هذا الرأي برأي الصوفية في الوجود وكمن ضل في هذه المهامه من طوائف تسكبوا التيب عن الخوض في ذات الله وصفاته . ز .

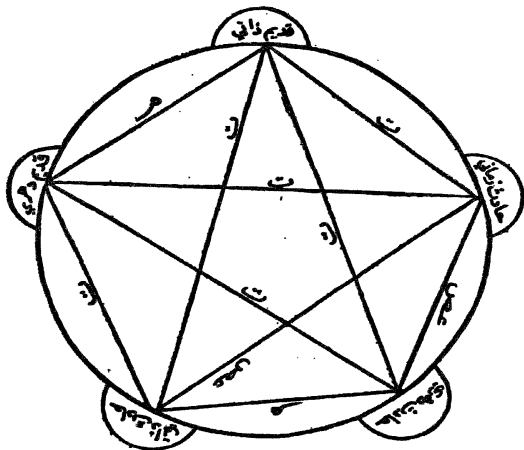
الإشكاكي الدهري . وقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان قدما بالمية ، أو قدما بالماهية أو قدما بالطبع يرجع الى التقدم الاتراذي السرمدي . وليس يصح أن يقاس ما هناك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمية في الوجود بحسب متن الايعان كما تور به الألسن مورا وتور به الافواه غورا لما علمت أن المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بينها هي الوجود في متن الايعان كما هو سبيل الأمر في إله العالم جل جلاله ، وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا .

وأينا لو كان الصادر الاول سرمدي الوجود في متن الايعان مع جاعله التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الايعان عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهية لزم أن يكون المجهول في مرتبة ذات الجاعل وممة في متن الايعان ممية ذاتية بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهية ولا يتصور لنفس ذات الجاعل بما هي هي مرتبة عقلية متقدمة قدما بالذات على ذات المجهول ووجوده أصلا ليس وجود الجاعل في متن الايعان الذي بحسب المية على هذا التقدير هو بينه نفس مرتبة ذات الجاعل وصرف سنخ ماهية وقوام بحسب حقيقته بما هي هي فكيف يتصور إذن لذات الجاعل ونفس ماهية مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الايعان الذي هو ما بحسب المية فأذن يلزم أن تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل من حيث هي هي بينها هي ماهية وبحسب ممية الجاعل والمجهول بالسرمدية في حاق متن الايعان كما أن مرتبة حصول الوجود في متن الايعان كذلك فيطل تخدم ذات الجاعل على ذات المجهول قدما بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الايعان لذات المجهول مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الايعان ممية بالمرتبة الذاتية غير متأخر عنها تأخرا بالذات وتأخرا بالمعلولية وأيضا يكون الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجودا ثابتا في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، وتسوخ ذلك كله ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والميود عن سميت سبيله وخرق اجماع كافة العقلاء وشق عصام وبالجملة ماهو الا التخلع من القرينة العقلانية والانسلاخ عن القرينة الانسانية فأذن قد استبان أن تخدم الجاعل الواجب السرمدي بالذات على مجمله الاول ، وعلى العالم الكبير الذي هو جملة مجولاته بحسب الوجود في متن الايعان قدما سرمديا انشكاكيا من القوازم المتتعة لخصوصية الحقيقة الوجودية الذاتية التي هي بينها الوجود المتأصل في حاق متن الايعان والا لزم أن يكون المجهول من جوهريات ماهية الجاعل من حيث هي هي وان يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب بالذات ضرورة أنه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها وأما لوازمها وعوارضها فانما تكون في مرتبة متأخرة عنها بالضرورة القطرية واذا اضطلع في صحيفة خاطرك صور نتائج القدمات البرهانية ، واستار صقيل جوهرك بلبعات التقينا بالخدمية والوجدانية وأن الواجب القديس مختص في أوج أزليته بالقدم وان ماسواه بمنو (١) في

سليم أبعده (١) سبق القدم (٢) لزم من ذلك أن يسلط من المواد الجنس المنكح القديم المنكح من وجه الذي مثله فيا تقدم بالمركة والثابت القديم الذي مثله بالقلوب من الأقسام التي القديم الزماني فتكون الصور الزمانية للشيء بين كل اثنين من هذه الأقسام الخمسة عشر كلها باين بحسب القدم وأما باعتبار الاجتماع في موضوع فست منها كذلك وهي قديم ذاتي أو دعوى مع حادث مطلقا واثنين عموم ومخصوص مطلق ومما حادث زمان مع حادث ذاتي أو دعوى ومما قبل «مع» هو الأشخاص واثنين سلوة ومما قديم ذاتي مع قديم دعوى وحادث ذاتي مع حادث دعوى ومما أيضا ثلاثة الزايب جل أحد والمنكح الثابت الحادث والمنكح المنكح الحادث بوقية الكلام تعلم مما تقدم في القسم الثالثة القدم والمخصوص من وجه ذاتها غير موجودة هنا ، ووجه بدلا نسبة المسطرة الغير الموجودة فيا تقدم وبسطة زمرا الميم في الجمل الآتي والمما ومما هنا مع الدائرة مع أن ما تقدم ينشأ عنها اعتد بأن تصور القدم والحادث الدعوى والفرق بينهما وبين القلق والزمان منها لغة ورودها على الأذهان .

(١) أي استمرار وجوده في المستقبل د. (٢) وما يكون مسبوقة بالقدم يكون حادثا بعد أن لم يكن بالماضي وعلى هذا الحادث دلالة الكتب المتقدمة وكونه مسبوقة بالزمان ما يتطلب فيه الرأي على اختلاف تفسير الزمان ، وقد أجده المصنف في إسقاط ما أسقطه من المواد الجنس فتكون كلمة أهل الحق هي العليا ومن دهم أن العلم لا أول له خصوصا أو نوعا غير ثالث الصانع سنو ، لابد الزواج مخرج الشرايح فقه البصيرة بطرس الفكر . د .

هذه صورة الدائرة



وهذه صورة الجدول

ما ياتي المتبان	ما انفرد به المتب الايمن	المتب الايمن	ما اجتمع فيه المتبان	المتب الايسر	ما انفرد به المتب الايسر	القاب المتب
سد	.	قد	ب	قد	.	م
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قد	.	حز	د	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قد	.	حز	د	ت
ب	.	حد	سد	حد	.	م
ب	س	حد	د	حز	.	عص
ب	س	حد	د	حز	.	عص

— المقالة الثانية —

وأما المقالة الثانية فسيها فصلان :

الفصل الأول في القضاء والقدر . أما القضاء بالمد ويقصر فله معان كثيرة في اللغة منها الاداء ، والفراغ ، والفصل ، والامضاء ، والايام ، والخلق والانهاء ، والموت ، والامامة ، وإحكام العمل ، والاقضاء ، والايجاب ، واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك . وعند أهل الشرع قطع المحسومة ، أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة . وقيل (١) هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو انقضاء الشيء واتمامه . وأما القدر ففتح الدال وتسكن فهو تعيين كمية الشيء ، والتقدير ، والحكم . وأما معناها اصطلاحاً ففيه عشرة (٢) أقوال :

القول الأول للأشعري وجمهور أهل السنة : وهو أن القضاء إرادته (٣) تعالى الأزلية المطلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، والقدر إيجاده لإيادها على قدر مخصوص في ذواتها ، وصفاتها ، وأفعالها ، وأحوالها ، وأزمتها وأسبابها العادية .

القول الثاني للصوفية : وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الإلهي الذي به حصلت الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم الأزلي ، والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي به حصلت تلك الأعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها . ويانه إجمالاً أن الذات العلية من حيث هي هي ليست

(١) وفي التلويح أن الامام هو المعنى الوحيد لفظ القضاء في اللغة وباقي المعاني مخرج منه .
(٢) ويروى عليها قول النزالي في الأربعين « والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بمحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسياتها المعنوية بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص » وقول الأصمائي في شرح الطوالع « القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في القوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع ، والقدر عبارة عن تفصيلها » ولعل المصنف عددهما وجميعين إلى القول السادس فترك ذكرهما . ز .

(٣) أول من قام بنقش القدر هو معبد بن خالد الجهني البصري أراد به الرد على من سمع بهتمل في الماضي بمشيئة الله وتقديره . لكن ضاقت عبارته وحمت كلمته حيث قال : « لا قدر والأمر أفض » فترا منه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجمهور أهل العلم . وقالوا : إن نقى القدر كفر إذا أدى إلى نقى علم الله . والحق أن تعلق علم الله سبحانه بأفعال البعاد الاختيارية لا يكون إلا بحيث يحقق اختيارهم فيها والتقدير فيها إنما يكون على طبق علم الله سبحانه وتعلق العلم بالأفعال الاختيارية لا يكون إلا باعتبار أنها اختيارية والألحاف العلم المعلوم ومثله لا يكون علماً ، والوجوب بتعلق العلم كالوجوب بتعلق الإرادة لا يفيد غير الضرورة بشرط المحمول التي ليست من الضرورة في شيء . فلا يتصور أن يحول القدر دون اختيارهم فيما كفوا به من الأعمال . لكن اتسع الخرق وكادت بدعة القدر تسم أغلب أهل البصرة حتى محدثها على نوال القرون مع أن قدرة الله سبحانه وإرادته وتقديره عامة شاملة بدون أن يحول عموم إرادته دون الاختيار . والله سبحانه

مشتقة بشيء من الابدان لاستغنائها التام وفوق التام ، وأما أسماؤها المتباعدة فكان منها بناء على ما
 لطبق غير أيضا لا يخلق له شيء من الابدان ولا يخلق به أيضا إدراك مدرك ولا علم عالم سوى
 العلم الأول ، وأما الظاهر منها فأنها ما لا يخلق بشيء من الابدان أيضا كاشي ، ومنها ما يخلق
 كالعلم المطلق بالمعظم بوقائده المطلق المقصود . ثم إن لهذه الأسماء الأكثيرة (١) في العلم الأول
 لأنه علم ذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث أنها عين الذات المتجلية بيمين خاص
 ونية مية تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلية كانت . وتسمى بالاعيان وحائق أو جزئية وتسمى
 حريات .

ثم إن للاعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الأسماء والآخر اعتبار أنها حقائق
 الأعيان الخارجية ، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح بالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان
 والأسماء أيضا اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها ، والثاني اعتبار وحدة الذات السامية بها فاعتبار
 كثرتها محتاج إلى التفتيش من المحيرة الالهية المستغلة وقاية له ، واعتبار وحدة الذات الموصوفة
 بالصفات متبعة على صورها وهي الأعيان الثابتة ، وكذلك الأعيان الثابتة مستبعدة من الأسماء
 ومنفعة على الأعيان الخارجية .

أما عرفت هذا ظهر لك صفة قولهم بالاعيان بصورة . وتوصل المقام بأن بعضهم قال بالاعيان
 بصورة مطلقا لأنها تكون وبهم قال : غير بصورة (٢) مطلقا لأن الجمل يتضمن شيئين ولا يشترط
 في البسيط ، والركب ينحل إلى البسيط للوجوب تلحق أجواء الماهية ، وبهم قال : المركب يحول
 لاعتباره إلى الأجواء دون البسيط لندليل القول الثاني وأنت عجب بأنه لم يتوارد الأقوال على
 علم واحد .

هو القائل في الحديث القدسي « يا عبادي كلكم ضال إلا من هدته فاستهدوني أهدكم » وما الاستعداد
 إلا طلب الهداية وراادتها . فالجواب إذا أراد الهداية فله سبحانه يرد بها له يقتضي هذه النكرم .
 وفيه القدر على خلاف هذا فيما يتعلق بأفعال العباد ابتداء عن الجادة واستسلام للأوامر وسوء
 تدبير لمساكن القصد . ز .

(١) أي عند هؤلاء الصوفية وكذا كل ملحقها المبحث من البيان كآخرة مادة المؤلف في شرح
 آراء الطوائف . ز . (٢) والتصل في غير الجبر بأن الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية
 بالاعيان التي هي غير بصورة ، كالاستعداد من الرضاء بالشر . لأن القائل بذلك إن أراد يكون
 بالاعيان غير بصورة كونها قديمة فقد تضمنت هذه القصد ، وإن أراد يكون غير بصورة أنها
 لم يكن لها وجود غير الوجود البشري في علم الله سبحانه قبل انقضاء الوجود عليها في الخارج يكون
 القول بالاستعداد ما لا يخفى له وهذا مع ظهوره قد يحل على بعض من يطول الجمع بين التصرف
 والكلام ، والفلسفة . ز .

وتحقيق المقام ، ان الجمل قسبان ، بسيط وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو « وجعل الظلمات والنور » ، ومركب وهو الذى يتعدى الى مفعولين ، وهو قسبان أحدهما أن يكون الجمل بين مفعولي صحيحاً مفيداً نحو جعل الله الانسان موجوداً . والثاني أن يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انساناً والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين ، وعليه يحمل قول المثبت على الإطلاق ، والمنفى عندهم انما هو الجمل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول النافي على الإطلاق .

وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولاوجه له في ذوق التحقيق وقد شرب هذا المشرب المنفى من منبع الوجود عند باب مدينة العلم نابعة (١) دوان قتال العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا ظليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر ، وكون الماهيات غير مجسمة بمعنى أن كون الانسان انساناً متلا غير محتاج الى الفاعل لا يتناقض ما ذكرناه اذ نفى به انها بنواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها هي ونفى الاحتياج اللاحق لا يتناقض الاحتياج السابق انتهى . وانما كانت مجسمة لانه يستحيل كونها ليست باقضية مقيض في العلم واختراعهم الا لزم أن لا تكون حادثة بالحدث (٢) الذائق هذا خلف نعم ليس اختراعها في العلم الا زلي كما اختراع الصور الذهنية التي لنا اذا أردنا اظهار أمر لم يكن يلزم تأخرها عن الحق تأخراً ذهبياً بل علة تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية الثبوت في العلم والا لزم الجهل كما قدمناه مستوفى في المقالة الأولى ومتأخرة عنه تعالى تأخراً ذاتياً لا مكانتها الذائق لازمانياً ولأدبرها القول الثالث : ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو أن القضاء اقتضاؤه تعالى في الأزل لما سيكون من الأشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما هي عليه في الوجود ، والقدر حصول الأشياء في الكون على وفق ما في القضاء .

القول الرابع: ما ذكره الامام الرازي في شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب

(١) هو العلامة الحكيم المتكلم جلال الدين محمد بن اسعد الدواني صاحب المؤلفات المعروفة المتوفى سنة ٩٠٨ هـ على الصحيح . وذرواؤه جامعة بين منزع الاشراقيين ومشرب الصوفية وهو من المضطربين بين مسالك المتكلمين ، والفلاسفة ، والصوفية وكان شيخنا العلامة محمد خالص الشرواني يلتصق النظر الى كثير من المسائل المتضاربة في كتبه . وسمي الدواني كتابه هذا بالزوراء - وهي اسم دجلة - لمبشرة رأى فيها على بن أبي طالب كرم الله وجهه في شاطئ دجلة فسمى رسالته « الزوراء » تسمية لها باسم النهر المذكور . د .

(٢) هذا مصطلح للفلاسفة سرى الى بعض متأخري المتكلمين القول به في مواضع حذراً من القول بالتقدم الذائق في غير ذات الواجب جل جلاله لكن قبولهم القول بالحدث الذائق في مواضع يحرم الى القول به في مواضع اخرى فيختل نظام التقدم والحدث عندهم بما ليس هذا موضع شرحه . د .

أن يكون حالاً بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول نادياً واجباً اذ كان مالا يجب (١) لا يكون انتهى. قال الامام: القضاء هو المعلوم الأول لأن القضاء هو الأمر الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلوم الأول كذلك واما القدر فهو سائر المعلومات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلوم الأول تجري بحرى تفصيل الجملة (٢)

القول الخامس : المحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع في شرح الاشارات فقال: لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقل بابداع الأول الواجب ايهاا وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع محتما اذ المادة غير متأينة لقبول صورتين مما فضلا عن تلك الكثرة . وكان الجود الالهي مقتضيا لتكامل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكته زمانا مستمر التجدد غير مستمر الاتصال تخرج فيه تلك الأمور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها . واذا قرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقل مجتمعة وبجملة على سبيل الابداع . والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » والجواهر العقلية واممها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسائية وما معها موجودة فيهما مرتين .

القول السادس : لجمهور الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى بعدم العناية التي هي مبدأ فضاء الموجودات من حيث جلستها على أحسن الوجوه وأكملها ، وقدره خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء .

القول السابع : لبعض الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه الاجمال وقدره التفصيل .
القول الثامن : ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء في القلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الأول ، والقدر حصول صور جميع الموجودات في القروح المحفوظ على وجه التفصيل وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية .
القول التاسع : الماتريدي وهو أن القضاء هو الخلق الراجع الى التكوين والقدر هو التقدير

(١) أى وجوبا عن الله بخلق ارادته سبحانه به . ز . (٢) هذا شرح منه لمذهب الفلاسفة

لايان منه لمذهب الذى هو مذهب المتكلمين . ز .

وهو جعل كل شيء على ما هو عليه كذا في اشارات (١) المرام .
 القول العاشر : ما اختار (٢) صاحب القينات وبلغ في تفصيله وتحقيقه أقصى الغايات ولا بد
 من نقل عبارته بتمامها لما احتوت عليه من رصانة المعنى وإتقانه وجراقة اللفظ وباهر التقرير وهي :
 « من المستبين أن نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدأ البداء الى متى الوجود صادر عن الواحد الحق سبحانه
 على سبيل الوجوب (٣) بما في متن الدهر (٤) بحسب خلق الواقع وكبد نفس الأمر دفعة واحدة قدره لا في
 مرتبة واحدة عقلية بل في درجات عقلية مترتبة بحسب حيثيات متكررة متضاعفة على الترتيب العقل المتنازل
 من لدنه طولا وعرضا فقد استبان لاعالة أنه يجب أن يكون النظام الوجداني الجملي متنسق الطبقات
 مرتبط العوالم بعضها ببعض اتساقا طبيعيا وارتباطا لرويا بحسب الوجود في كبد الدهر والصدور عن
 القاطر التعمال في متن الواقع فاذن عالم النفس ، مرتبط بعالم العقل . وعالم الطبيعة الخامسة ، مرتبط
 بعالم النفس . وعالم الطبايع الأربع مربوط ، بعالم الطبيعة الخامسة . وبالجملة عوالم نظام الكل
 متلازمة في الوجود متطابقة في الحدود والموازاة .

وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبايع الأربع جوهر ذات الميول (٥) المشتركة الواحدة بالشخص
 وفي عوالم الطبيعة الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الإرادية الشوقية الابتهاجية المتصلة المشتركة وكل
 مافي أحد العوالم قوى ازاءه ظلم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر .
 نفس ذات الميول الشخصية المبهمة هنامثال الحركة المستديرة المتصلة هناك والحوادث الكيانية
 من الكالات والصور والأعراض المتواردة على ذاتها المتحفظ لوجودها بوحدها الشخصية المبهمة
 الحاملة لقوة الاستمدادية هنا أمثلة الأوضاع الخارجية من القوة الى الفعل وضما فوضما هناك .
 والحوادث الزماني مطلقا تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد القوة الاستمدادية . والميول
 الشخصية الثابتة ، والحركة المستديرة المتصلة هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة والقابلتان للخروج الى
 الفعلية باذن الله سبحانه فاذن عالم الملك على الاطلاق بما فيه من امتزاجات النسب الميولانية

(١) وهو كتاب مهم العلامة الياحى وسياقي من المصنف ذكره بهذا البحث مستوفى في نظم
 القرائد . ز . (٢) وخلاصته أن القضاء هو نسبة فاعلية البارئ سبحانه على حسب علم وعنايته الى العالم
 في مرتبة شخصيه الوجدانية الجلية ، والقدر نسبة فاعلية سبحانه الى العالم في مرتبة تشريع أعضائه
 وأجرائه وتفصيل أركانه . وغير القول الأول والقول التاسع من الأقوال من نبع واحد . ز .
 (٣) ان كان المراد بالوجوب الوجوب عن الله فهذا لا ينافي الاختيار بل يحققه وان كان
 الوجوب على الله هو المراد به يكون هذا القول قولاً بالإيجاب الثاق للاختيار كما هو المشهور
 من مذاهب الفلاسفة . ز . (٤) أي قبل الزمان الذي هو عبارة عن حركة الفلك في المشهور عن
 أرسطاطاليس واتباعه ، ورد بان الحركة توصف بالبطء والسرعة بخلاف الزمان فيكون الزمان
 مقدار تلك الحركة لا الحركة نفسها عند طوائف من أهل المقول . والكلام في ذلك متشعب
 فليراجع (الشمس البازغة) . ز . (٥) عند القائلين بها . ز .

واعتدلت الهيئات الجرمانية من خصوصيات التعامل والكيفيات والأوضاع والاحاطات ككل
لنظام الحد في قبول القبض من جود اتصال الحق وروحه بما فيها من تازجات نسب الاشتراكات
الأكبية والشرعيات العقلية وشانها حكوم الآتية البنية الرجوعية والأصول المنكوبة العقلية
الزهرانية روحانية بين ابتهاجات الفكرين والقرين من الملائكة القوية .

ثم عالم الطلائع الأربع الاستقصية بما في أقطاره وأكاته من القسب المتزجة والهيئات المزدوجة
كزوم مستمتتات (١) بمزاج العقلية الخاصة بما فيها من حوائج نسب الحركات الشرقة المستبيرة
واحاطات الأرحام الموقدة البهجة .

وكل جرم سماوي فهو حيوان مطيع له جل ذكره وهو سلطانة تصرف في نظام الكون بالصبر
متحل بتفكر قسط دويته وتصاب مرتبه بانتقائش صور الموجدات الكلية والجوئية وأحوالها
وأحكامها البلية والعقلية في لوح نفسه وورقم ذنقه وكتاب خلقه .

ولقد أحسن الفارابي في التوضيح حيث قال « جعلت السماء بدورياتها الأرض برحمتها والله
بسلطانه والمطر بطلانه » ، وقد جعل له ولا يصر « ولا ذكر الله أكبر » أشار بقوله لا يصر إلى أن
كل موجود قائم بسلطان مطروية وبجهر مرتبه بحسب حال طاعته ذاكر ومصل لصاحبه القياض
شعر بملكه أو لم يصر ولسان الحال أطلق وألج من لسان القائل وإليه يشير قول الله عز وجل في
التنزيل الحكيم « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفهمون تسبيحهم » ونظام الكل بتسبيحه
الجليلة هو الإنسان الكبير الطامع المطيع له عز وجل والناقل أقصى الكمال وتحميا التامة في القطرة
الأولى وهو أحق بقوله سبحانه « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم »

لعدل النهار ، بمنزلة لم الدماغ ، وقلقت الأتقى ، بمنزلة الرأس ، والشمس ، بمنزلة القلب ، ومائر
حافيه ، بمنزلة سائر حلق الإنسان المنته من البطون الدماجية والأصصاب والرياحات والشرابين
والأوردة والصفلات والتملنيزف والتملنيزف والاصطاء والجوارح . والمجربيات بمنزلة النظام
وهيول عالم الكون والقضاء ، بمنزلة عجب الذنب والنفوس والنفوس بمنزلة القوى العاقلية والعاقلية
التي من مباديه الإدراكات والتحريكات ، والنفوس المتطبقة بمنزلة الأرواح النسانية والمجربانية
والطبيعة التي هي في الدماغ والقلب والكبد .

وكان أن النفوس ساميات مختلفة التسمية كل منها ترفع في شخصه فتلك المجربيات وهي بعد
الطول الاكل عقل واسعة وجود حول فكل جرم سماوي ميولاه مختلفة لمجربيات سائر الاجرام
بالطبيعة التسمية وكذلك هيول عالم الاستقصات واحدة بالخصص ومباينة لمجربيات المجربيات
بالنوع ، والعقل الذي في لوانها هو العقل اتصال التصرف في العالم الاستقصي وحنه التعبير في
التنزيل مجربيل وشديد القوى وروح القدس والروح الآتية القبض على النفوس الناطقة الانسانية
بإذن الله سبحانه وتعالى .

وقال بعضهم ان العقل الذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها على سبيل التشويق والتشويق هو الذى يقال له جبريل وروح القدس وشديد القوى وأما العقل الفعال الذى هو ملاك أمور عالم الناصر ومبدأ ميول الباقية بوحدها الشخصية فى الأطوار المختلفة فهو العقل الأخير فى السلسلة الطولية وهو عقل فلك القمر . وفى الحديث عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم . « كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب » هو كناية عن الميول الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

قال معلم الصناعة أرسطوطاليس : أن البارئ عز وجل سبق بالأزلية وعلا بالتفوق عن التغير لجرى ملكه دائما وبه يقوم بقاء جعل الخلائق مراتب خلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور والحق به من الأرواح ما شاكلها ابدية لا تضل جرت قبل الزمان وقبل أين وخلق بالأبد لا بالزمان الطيبة الخامسة وزيتها بأكرم الصفات فمن هنا لازم أن تعظم خلقه (١) والفلك ويشكر ما هناك للزومه امر الخالق وجره على ما شاء البارئ جل وتعالى فخرى واحد متصل والطابع منفعة والفلك فاعل وقد أحسن مرسى المقدم فى العلم حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك عالم كبير وكل ما كان (٢) من ضرب الصورة فهو أكرم مما كان من ضرب الميول انتهى كلام أرسطوطاليس قلت (٣) فإذا أنت لاحظت الانسان الكبير الذى هو كل نظام الوجود بشخصية الجلية بزغ لك أنه لا خالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدير الا الله سبحانه اذ لا موجود وراء نظام عالم الامكان بجملة الا هو والفساد المجردة انما سلطاتها على البدن بالحكم والتدبير باذن الله تعالى بالخلق والابعاد فأما سلطانه عز شأنه على شخص الانسان الكبير فبالناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير فاذن نظام الكل أفضل (٤) مافى الامكان من النظام الممكن وأتمه وأكرمه فهو بلسان كماله وتماه يذكر طبقات كمال بارئه ومانه ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة ويصفه بأنه التمام وقرق التمام والحمد انما هو حقيقة الوصف بالجليل والثناء على جهة التجليل والذكر بأوصاف الحمد وصفات الكمال فاذن نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه على أتم الوجوه وأبلغ الجهات فللحمد فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصية الجلية وهويته الكلية ونظامه الوجداني فاقه سبحانه حمد نفسه بنظام الوجود المتجس من عنايته والصادر عن اقتضائه أتم الحمد قد ظهر أنه مامن مثقال ذرة فى سموات عالم الامكان وارضيه الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء فى سلسلة الاستعداد لاعماله الى البارئ الفعال الواجب بالذات ولا يتصح وجوب لوجوده الا بالاستناد الى الوجود الحق الواجب الوجود بالذات فى مرتبة كنه ذاته وإن علمه سبحانه بكل ما هو الخير فى نظام الوجود والدخيل فى نصاب كماله وتماه

(١) وما يجب ان لا ينسى هنا أن أغلب الفلاسفة اليونانيين كانوا من الصابئة . ز . (٢) وفى الاصل (من) . ز . (٣) القائل هو صاحب القبيات . ز . (٤) وقد أثر عن النزالي : ليس فى الامكان أبدع مما كان . وقد طال الكلام بين أهل العلم حول هذه الكلمة المأثورة عنه . ز .

تليق من فاعلية سبحانه ذلك الخبر على جهة تعريفه ويصح عنه صدور وجوده من غير افتقار إلى سماع أمر آخر أصلاً وأن علم وجه الخبر وتصلب الكمال هو عينه لرادته ورضاه لا يتفوق وعادة ، وعنايته واختياره لا يتفوق واختار كل مطلق آثار فاعطاه الوجود وأطلق عالم الامكان ليس يمكن لاجلها إلا أن يكون هو غيراً في نظم الوجود وشما لتصلب كماله (١) فانه يدخل في تسبب علمه سبحانه به لخروجه من القوة إلى الفعل بالضرورة البرهانية فتسبب علمه تعالى للاشياء وانبيات الاشياء عن عنايته سبحانه على سبيل الاجتماع والتمسك (٢) والاحمال ، هو التمسك وعلى سبيل التفصيل والتكثير والتفصيل هو التقدير ، وليس أقول علم الاحمال سبحانه هو فاعله وعلم التفصيل هو فاعله كما تقول عامة المتخصصين ويصور المقلدين بأن ذلك فرض على وفور التبيين .

أما أولاً فلأن العلم اختيار الشيء من حيث انكشافه وظهوره من غير غروب واستيباب والتعبد والتقدير اختيار الشيء بحسب تلقى الفاعلية بهذا المعنى لا الأمر بوجوده فالتعبد هو اجماع صنع جوهر الشيء ، وعنه وجريان أمره كمن يتقوه ووجوده في ضمن بقية المبدعات والمصنوعات بنظامها اجمل الواحداني على حسب العلم بكونها خبرات نظام الوجود تمام الكمال وتمتعات تصاب تمامه وكأله .

والقدر هو ايجاد الشيء وإلجته باخبار خصوصية ذاته وعمرته من جهة تأدية الاسباب القريبة التأدية إليه بخصوصه على حسب العلم السابق بتعريفه والعناية الموجبة لمحبته . فالتقدير تفصيل اجمال اقتضاه الأول وما اختار ان لوجوب الفاعلية للتجسس عن العلم والتأدية والأمر الإجمالي التبعث عن الإرادة والتدبير .

وأما ثانياً فلأن الاحمال والتفصيل في علم النفس ، تصور من الانكشاف بحسب كون الصورة العلمية المطلوبة في لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بعينه واحدة بسيطة جملة أو متشككة مركبة منسقة .

فالانكشاف في صورة التفصيل أشد وأعمق وأكثف والتفاوت في صورة الاحمال والتفصيل اجماع بالحدة والخصف والزيادة والتقصان في الظهور والانكشاف . وذلك بوصف تصور الادراك وعمرته لا بأمر مامن حقيقة المدرك يكون دائماً في حقيقة المعلوم في صورة التفصيل دون الاحمال والالام يمكن الاحمال والتفصيل اختيارين لحقيقة واحدة بينما بل كان هناك أمران مختلفان بالفاعلية لاجلها فينفرد الفرض فلذلك يجب أن يكون المعلوم في الصورة يندرجاً بالحقيقة به وانما الاعتراض في الصورة والشيء والتفاوت في غير العلم لأن المعلوم والصورة الراجعة البسيطة في الاحمال مستقلة (٣) للصورة المتكثرة في التفصيل .

والطمان الاحمال والتفصيل المختلفان في مرتبة الانكشاف بالقدرة والخصف أو بالزيادة والتقصان

(١) أي كمال النظام . ذ . (٢) وفي الأصل د والتأدية . ذ . (٣) وفي الأصل (علاقة) . ذ .

كلاهما علم بالفعل لا بالقوة كما ظنه صاحب (١) الاشراق والمطارحات وقلده فيه الامام الرازي (٢) ومن المستبين بالبرهان أن ذلك لا يصح اجراؤه في علم الله سبحانه . ألم يستبين بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف أن علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته الذي هو عين مرتبة كنه ذاته فذاته الأحد الحق من كل جهة عين العلم التام وفوق التمام بجميع الأشياء ولا يتصور هناك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف اذ ملاك ظهور كل شيء وانكشافه هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته وعدم غروب ذاته عن ذاته الذي هو بعينه عدم غروب شيء من الأشياء عنه تعالى سلطانه ولا مدخل لوجود الأشياء في ذلك بوجه من الوجوه أصلاً فعلمه الخصوصي بكل شيء قبل وجود الأشياء عند وجودها على سبيل واحد فاذا لم يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التام المحيط بكل شيء . أزلا وابدأ قبل حدوث الأشياء في الدهر وبعد حدوثها بل انما الصحيح استادهما الى معلوماته التي هي الأشياء فهي بحسب ذواتها توجد بمجمل تارة ومفصلة أخرى وعلمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الاجالي ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل الا اذا ما أطلق العلم ورسم به (٣) المعلوم فقد جرى ذلك في تضاعيف الاطلاقات كما في قوله عز من قائل : (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) .

وبالجملة قدره تعالى في الموجودات بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تميزه وخصوصية هويته ، تفصيل قضائه الأول فيها بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الحثير في نظام الوجود لوجودها في الدهر مجتمعة جملة في شخصية علم الكل الوجداني بماكانه ووجوده بالفعل فاذا انقضت نسبة فاعلية الباري الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوجدانية الجليلة . والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير في مرتبة تشريع أعضائه وأجزائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيات تفاصيلها .

اذا عرفت هذا : فاعلم أن القضاء والقدر على ضربين علمي باعتبار وجود الأشياء . في العلم وعيني باعتبار تقريرها بالفعل في الأعيان .

ثم الامور المتبرر دخولها في القضاء والقدر على ثلاثة أضرب
أحدها : كل نظام الوجود المتسق أعنى الانسان الكبير المنظور اليه من حيث شخصيته الكلية

(١) يعني الشهاب السمروردي المقتول بقلعة حلب سنة ٥٨٧ هـ وهو الحكيم الاشراقي يحيى بن حيش مؤلف كتاب حكمة الاشراق وغيره من الكتب المهمة في الفلسفة ، والصدر الشيرازي يكثر النقل من كتبه جداً وكان الشيخ المقتول تلقى المقول من المجد الجليل مراققا للفخر الرازي وقتل قبل أن يبلغ الأربعين . ز .

(٢) والحكيم الشيعي كلما ذكر الرازي الصديقي يصفه بامام المتشككين بنينا وعدوانا ، والمصنف لا يستسيح نبزه بمثل هذا اللقب فيستبدل هنا لفظا بلفظ . ز (٣) أى قصد به . ز .

ووحدايته الانسانية .

والثاني : إبداعات عالم الامر من أجهاته اذا نظر اليه نظر المشرع .

والثالث : تكميلات عالم الحق منها في لحاظ التشريع .

فالنظام الكبير الواحد المقتضى اما التقاعد المعتبر بالنسبة اليه على قطب حسب ظهوره في علم الله سبحانه به من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية التي هي القوة الفاعلة لقائه له وتسيب علمه التام به وبكونه اتم نظام كامل ومنه طباع الامكن الحاطية سبحانه اياه . ووجودها يقتضي متأخر عن هذا التقاعد على المقتضى به تحويين من التأخر اثنى تأخر ذاتياً بحسب المرتبة وتأخر اذناً دهرياً بحسب الحضور في الدهر . والتقدير المعتبر بالقياس اليه عين قطب بحسب ترتيب وجوده في متن الدهر وخلق الواقع بعد ابعثه في مرتبة الذات وبعد عدم الصريح في الدهر على علمه وعنايته كمال سلطانه ولا فناء ولا تدور واما بالقياس اليه اسلاً لوجوده الشيء في الدهر كانه تفصيل لوجوده على الحسن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية الحقة التي هي الصورة الكلية لجميع الموجودات . والجواهر الالهية وما فيها من سائر ما يستعمل لبره الحق لامن مادة وخطرة في متن الدهر بالابدال بالزمان ينطبق بها التقاعد على حسب وجودها في علمه سبحانه . وتتسبب علمه وعنايته لاداءها ومنها وانما من القيمة المطلقة الثانية الى كلية الالهي والقدرة ومن كتم القدم الصريح الى الوجود في متن الدهر . والتقاعد الشيء بحسب اعتبار مدوره عن الباري القاطر وخروجها من القس المطلق الى الالهي بالتفصيل وعن القدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقاء سبحانه في ضمن نظام كل الوجود الخلق المقتضى الرخاقي جملة . والتقدير الشيء بحسب اعتبار مدورها ووجودها عن بارئها في الدهر من حيث خصوصيات حركاتها على التفصيل لامن حيث اعتبارها في ضمن نظام الكل الواحد بالانسان جملة فهذا معنى وجود الجواهر الكلية وما فيها في التقاعد . والتقدير مرة واحدة باعتبارها .

فاما الكليات الزمانية من الجسديات الميولانية وما فيها قلداً وجود في الدهر ووجود في الزمان ووجود في ضمن نظام الكل الواحد بالانسان جملة ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي على التفصيل ، وكذلك وجود صوري كل انطباع في الازواح العقول المتألفة القدسية التي هي الضرب الاكرم والملا الأعلى من المودة الكربيين والملائكة المقربين ووجود صوري افعال كل وجزئ انطباع في أذهان النفوس السارية وتولعا التي هي حروب من الملائكة المدبرة المردة والجسادية فلا حالة تتكرر بحسب ذلك مراتب التعادلات والتقدير بالقياس الى هذا التقليل من الموجودات فحين اخيرة المراتب هي التقدير المتخصص الذي ليس بقطب اسلاً لكونه التفصيل الحقيق الذي لا تفصيل في الوجود بعده وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة في أزمنتها وأوقاتها على التصريح والتعقيب والتفصيل والتجديد على حسب الاستعدادات التدريجية المتألفة الحصول في امتداد الزمان من تقاعد

الاسباب المترتبة المتأدية اليها .

والمرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الالهي بحسب الثقرر في حاق الالعيان جملة هي القضاء المحض الوجودي الذي ليس هو بقدر بالنسبة الى قضاء وجودي قبله أصلا لكونه الاجمال المطلق الذي لا اجمال في الالعيان قبله وان كان هو قدرا بالقياس الى القضاء العلمي بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شيء من جهة علمه بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر تقدما ذاتيا في المرتبة وتقدما سرمديا انشاكيا في الوجود .

فهذا القضاء الوجودي الاول الاجمالي بعد القضاء الاول العلمي ، هو الكتاب الالهي المعبر عنه تارة بأمر الكتاب وتارة بالروح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين الذي فيه كل رطب ويابس من رطب الوجود ويابس وقضه وقضيضه جميعا وان هو الا جميع الموجودات من مبدأ الازل الى أقصى الابد بحسب وجود الجميع في متن الدهر فهو كتاب الله الاعظم . وفيه كل جوهر من الجواهر حرف من الحروف أو كلمة من الكلمات . وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف أو لتلك الكلمة والاجمال في هذه المرتبة من حيث انتهاء التدرج والتعاقب ومن حيث الانتظام والاتساق لجميع الموجودات بحسب ذلك الاعتبار في حكم موجود واحد وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة بين المرتبتين القصوى الاجمالية المتحضرة والاخيرة التفصيلية المحضنة كل واحدة منها قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب المتقدمة .

ثم أعلم أنه وبما يقال للعقل الاول ولعالم العقول جملة القروح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المبين لكون كل ما فيه من الصور محفوظا عن التغير والتبدل وكونه كتابا اكملها مشتلا على صور الموجودات من غير تدرج وتعاقب كما أن الكتاب الاعظم الوجودي كذلك بالنسبة الى أعيان النوات والهويات جميعا ويقال للنفوس الساموية كتاب المحو والاثبات لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر من صور ما يكون في المستقبل من الحوادث المتضرة الزمانية وربما يقال كتاب المحو والاثبات للزمان لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد فهو كتاب القدر المعنى بحسب أخيرة مراتب الوجود في الالعيان .

وبالجلة الامر في كتاب القدر على خلاف الامر في أم الكتاب الذي هو القضاء الاول اذ لا تغير ولا تبدل ولا محو ولا اثبات فيه أصلا وهذا معنى جواز البداء (١) في القدر لافي القضاء فليعلم .

ولما كان الواجب تعالى ذا قوة فعالية غير متناهية العقل خلق لقبول الفيض مادة ذات قوة منفطة غير متناهية الانفعال واذا كان الجود الالهي مقتضيا لتكامل المادة بابداع الصور الغير المتناهية

(١) هكذا في الأصل والصواب استبداله بالتبديل اذ لا ينسب البداء الى الله سبحانه بالمنع

فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصورة من القوة إلى الفعل وكانت المادة الواحدة غير متأينة لقبول صورتين مختلفتين مما فضلا عن تلك الكثرة قدر بلطف حكمته زمانا متصلا فيه تخرج تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحدا بعد واحد قصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة الجوهر بها وخلق فلما تختلف أحوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته فترد الصورة على المادة بحسب استعدادها وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده وهو تفصيل ما كان مجمل الوجود في القضاء الأول .

واعلم أنه تمتع في القدر اللاتماهي بالفعل بحسب العدد لنهوض البرهان على استحالة اللاتماهي العددية ، وإنما الصحيح فيه هو اللاتماهي الحقيقية (١) على اتصال الحدوث المستمر السبيل على التدرج لاستحالة انقطاع التبع من الفياض الفعالي ووجوب كون الجود الأكلي أبدى الحياه غير مجزؤ السطاه على المادة القابلة .

وأما القضاء الأول الأكلي فاللاتماهي العددية فيه ثابتة فإن رب القضاء والقدر وراء ما يتماهي بما لا يتماهي بل وراء ما لا يتماهي بما لا يتماهي جوردا ورحمة وقدره وحلا وأنه لا يضيّق عن الاحاطة بما لا تهايه له عدداً بجملة ومنفصلة « والله واسع عليم » . وإن التسلسل إلى لاتماهي من جانب العلول غير مستحيل فإن الموجودات بحسب الوجود في الدهر ليس بينها (٢) ترتب حتى تستحيل فيها اللاتماهي العددية .

والعدد نفسه متألف من الوحدات لامن مراتب الأعداد فليس ينصح في العدد ترتب أصلا على أنه لو صح أيضا لم تكن اللاتماهي فيه في جهة الترتيب للاتهاء إلى الواحد في تلك الجهة فذن نبة القضاء إلى القدر تنب أن تكون من وجه كنبه القسمة القرضية العقلية الكلية في الجسم إلى القسمة الوعية الجزئية . وكنبه العلم العقلي الواحد البسيط الاجمالي لنفس الناطقة إلى علومها المتكثرة التضميلية .

فالوجود المعنى لشيء الزمن بما هو محقق فعل في كتاب الدهر ويمثل حضوره عند البصير الحق قضاء إجمالي ، وبما هو كون بالفعل في أثن امتداد الزمان ووقوع تكوينه في حدود قطر التقضي والتجدد قدر تفصيلي . وإن احق ما تسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء المثل العينية والأرقام القضائية ، والصور الوجودية والحروف الدهرية وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة القدر ، الأعيان الكونية والكيانات القدورية . واجمال القضاء هو

(١) وعادة أهل العقول ان لا يقفوا عند المسوع في اللغة بل يسكون ماشاوا من التسب المصطنعة بالحاق الياء المشددة بالأفعال المنفية التي معها اداة النفي فيقولون لا يزال، ولا يبقى إلى غير ذلك يريد هنا اللاتماهي بمعنى انها لا تقف عند حد ليس وراءه حادث . ز .

(٢) لكون وجود الموجودات في الدهر دفنيا وابداعيا من الله سبحانه والترتب شرطا استحالة التسلسل . ز .

اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الاتساقية .
 ثم اعلم انه ليس في طباع الامكان . ان يتصور نظام الوجود أفضل وأتم عما هو عليه وان
 مفهوم نظام أتم من هذا النظام انما هو كنهومات سائر الممتلكات الذاتية التي لا مطابق لها في التصور
 الا باختلافات الأرواح الكاذبة وتميلات الأذهان المنكوسة فانه لما كان علم الباري الحق بنظام
 الخير في الوجود علما لا ينقص فيه ، ورحمته القعالة بالجلود رحمة لا خيانة فيها . وكان ذلك العلم
 سببا ينبعث عنه معلومه وينبوعا ينبجس منه متعلقه ولم تكن لنظام الكل مادة تتمتع عن تمام النصاب
 وامكان استمدادى بعونه عن غاية الكمال فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان
 ولا يمكن أن يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما يمكن أن يكون للكل من قراض
 الكمالات ونواظرها الا وقد كان له بالتفعل . فكل شيء من نظام الكل بما هو داخل في قولم نظام
 الكل فهو على جوهره الذى ينبغى له بحسب نظام الكل فان كان فاعلا فعل فله الذى ينبغى له وان
 كان متفعلا فعل انفعاله الذى ينبغى له وان كان مكانيا وزمانيا ففى مكانه الذى ينبغى له وزمانه
 الذى ينبغى له

وقد استغرق في مقره أن التور المفارق أعنى الجوهر العقلي مطلب (ماهو) ومطلب (لم هو) فيه
 واحد وان علة التفاعلية هى بينها علة الغائية ، وأيضاً علة بدته هى بينها علة تمامه اذ ليس يتصور
 هناك بدأ متفادى وتام متراخ فكذلك النظام الجلي الذى هو الانسان الكبير مطلب (ماهو) ومطلب
 (لم هو) فيه واحد .

فاذا علم ما للنظام الجلي علم (لم هو) وعلم أن بداه هو بعينه تمامه وعلم أن وجوده هو بعينه
 غايته وليس يعقل له خير يمكن يرجى ولا كمال له متظر يبتنى اذ لا يصح ذلك الا لما تكون له مادة
 ويعوزه استعداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل . فأما ما ليس تقرر في المادة ووجوده
 للبهول فانه لا يصح أن يوجد متنوعا عن كماله مقطوعا عن خيره وتامه .

فالنظام الجلي أفضل ما يمكن وأتم ما يتصور ولا يدخل في الوجود شر بالقياس اليه أصلا والجمال
 الجواد الحق بذاته فاعله وغايته ومبدأ بدته الذى هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله بالابد لا بالزمان
 والوجود الالهي هو المعطى لكل موجود ما في وسع قبوله ومنه امكانه انتهى كلام القديسات .
 وهو لم يرد قد طبق المفصل وأصاب المحز فيا أجل وفصل وأقرب لباب ما عليه أرباب العقول
 القدسية الجامعين بين القوتين الفكرية والحسية من أفاضل الصوفية والحكماء والمتكلمين المتقين
 لراية مجد الحقائق باليمين من عدم تصور نظام أتم من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبة التمام
 بل فوق التمام .

ومن جملة من قرع به آذان الأذهان ، ونوره يقدره على تعاقب الازمان من كساء حلة الاشتهار
 والبيان حيث قال « ليس في الامكان أبدع مما كان » الا وهو حجة الاسلام ومقتدى الخاص والعالم
 الفقيه المتكلم الحكيم الصوفي الحق أبو حامد الغزالي قدس الله نفسه وعطر ربه .
 ومن أعظم الأدلة وأوضحها على هذا المطلب الخطير أنه ما من صفة من صفاته تعالى إلا وهى

حاصلة له على أعلى درجات التمام وأقصى نهايات الكمال والحكمة من صفاته .
ومن جملة معانيها اتقائه الفعل كما في القاموس فيجب أن يكون هذا العالم في غاية الاتقان ونهاية
الاحكام ولذلك قال أعر قاتل : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، وقال أيضا : « الذي أحسن
كل شيء خلقه » وقال في الفتوحات في معرض ذلك : اذ ليس في الجود بخل ، ولا في القدرة نقصان
وبين ذلك الشيخ علام (١) الدولة في بعض رسائله بضرب مثال . « والله المثل الأعلى » حيث قال :
ان القاتل بأن الاصلح واجب على الله تعالى لا يجوز تكفيره لانه متمسك بقوله تعالى : « كتب
ربكم على نفسه الرحمة » .

والقاتل بأنه لا يجب عليه تعالى شيء ، انما حرب من لفظ لايجاب هية من سطوات رب الارباب
فلا يجوز تعنيفه لانه سالك مسلك المتأدين ، والقول الفصل في هذه المسألة أن يأتي هذه الدار
الملك التقدير الجبار لم يخلق لاداره ما هو شر مطلق لانه مخالف لحكمته وأنت مع كونك عاجزا جاعلا
تبنى لنفسك داراً تعين منها خطوة لحاصتك ، ورواقاً لأصحابك ، وغرفة لندمايك ، وسجرة لحرمك
وعزناً لجواهرك الغالية ، وبيتاً للروائح العطرة والاشربة الطيبة ، وعمرزاً للأدوية المرة والاشربة
البشمة وعزراً للخبز ومطبخاً للطبخ ومبرزاً للفضلات وبالوعة تصب الفضلات ووركاناً لالتقاء القمامات
ومستحماً للفصل واصطبلًا للغواب وتعين بعض غلمانك للملازمتك ومرافقتك ومجالستك ومناذمتك
وبعضاً لصيانة حوائجك المرغوبة وأطمعتك وأشربتك الشربة وبعضاً للطبخ والتجذير وبعضاً للكس
والقرش ، وبعضاً للاتون ، وبعضاً لخدمة الغواب ولو اعترض عليك ممرض بأنك لم يبت هذا
المقام للدخان . ولم جعلت ذلك المكان مصباً للقاذورات ولم ملأت هذا البيت من الأدوية الكريهة
المرة . وملا جعلت غلامك الفلاني للكس والاتون . ولم ألبست هذا الثياب النظيفة الفاخرة ،
وذاك الثياب القذيفة القفرة . وملا جعلت الكل للمنادمة والمجالسة . لضحكك من قلة عقله وسخافة
رأيه وغاية غفلة عما لاحظته أنت وقصدته أنك إنما استمعت غلمانك فيما هو الاثيق باستعدادهم
والاوثق بمهارة دارك والاصحح للحلم وحال الدار على ما تقتضيه الحكمة وصلاح حال الكل من
حيث هو كل فانه هو مطمح نظر الحكيم الحق والعظيم المطلق .

الفصل الثاني : في بيان المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهراً .

اعلم أن العقلاء اختلفوا في ذلك على ستة عشر قولاً فيما علت .

القول الاول : للجبية . - وهو أن العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب

ولا فرق بين الاضطراري من أفعاله وبين ما يتم اختيارياً منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
الى الجمادات كما يقال جرى النهر لا يزيد عليها الا بالشعور وهو افراط في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل

(١) هو احمد بن محمد بن احمد السمناني المتوفى سنة ٧٣٦ هـ في قرية بسمنان وكان والده وزير اردغون
خان المغولي وعلاء الدولة من كبار الصوفية ومن المعاصرين لعبد الرزاق الكاشاني ، وكان بينهما
معاكسات . وله (سر البال في أطوار أهل الحال) وقواعد العقائد وغير ذلك . ز .

تفريط القدرة فيها أو تفريط في نسبة إلى العبد يقابل إفراط القدرة وهو كما ترى خلاف البداية قال الاسترأبادي في رسالة خلق الاعمال : « وما أظن أن عاقلاً يقول به في المنى وإن تقوه به بحسب اللفظ (١) »

ثم هو بالتحريك خلاف القدرة والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك لازدواج (٢) كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر : التسكين لفتح وقال أبو عبيدة أنه موهو في اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون الجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرة في الزمان الأول ينسبون من خالفهم إلى الأرجاء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألقوا هذا الاسم بجمع من علنا السلف ظلماً وعدواناً انتهى كلام ابن الكمال .

أقول : اختلفوا في مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال : القول الأول : أنه غلط في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة . وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة .

القول الثاني : أنه لا يذب أصلاً وإنما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضنة (٣) سوا بذلك لأنهم يرجئون أمر الله في مرتكب الكبيرة عن أن يعاقبه عليها .

القول الثالث : الجرم يدم بتخليده في النار ثم تفيض أمره في العقاب إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو مذهب أهل الحق وقال لهم المقبوضة لا تقدم والمرجئة (٤) المتوسطة لقولهم بالأرجاء بمعنى تأخير الأمر وعدم القطع بعقاب أو ثواب لطاع أو عاص . وهذا توسط بين إفراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة المحضة الجازمين بعدم عقابه رأساً كتوسط الكسب بين الجبر والتقدير وهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضي الله عنه من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل لمن أين أخذت الأرجاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا إلا ما علمنا . إذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد من مخالف القدرة في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة وإن أبا حنيفة من جهة من نسب إليه الأرجاء وحيث نقول الذي نسب الأرجاء

(١) وما هو شيخ الجبرية جهم بن صفوان يقوم مع الحارث بن سريج يسعى في قهرهم أود الأموية ، ويدعو إلى الكتاب ، والسنة ، والشورى بالليف . وماذا يكون عمل أكبر القائلين باختيار العبد سوى هذا ؟ فاذن اعتقاد الجبر لفظ لا معنى تحتعد من يتفوه به - الحاجة في النفس - فضلاً عن الآخرين . ز . (٢) أي للموازنة مع لفظ القدرة . ز . (٣) قال ابن الأثير في النهاية عن المرجئة الواردة في الحديث : يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة سوا مرجئة لا اعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أي أخره عنهم . ز .

(٤) لكن هذه التسمية من الخوارج إنما هي لوصم أهل الحق يدعة الأرجاء التي ورد التنفير منها في السنة فيكون ذكر أهل الحق بهذا القب نبأً بالانقلاب وربما لم يماهم براءته . وكلمة عطاء بن أبي رباح في كتاب فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام الحافظ ، نص في هذا الموضوع . ز .

الى أبى حنيفة وأضرابه من المخوفة إن قصد الارزاء المتوسط قد علمت أنه الحق فلا يكون غلطاً ولا ظلاً ولا عدواناً وإن قصد الارزاء المحض لا يكون أيضاً ظلاً ولا عدواناً لأن الغلط منور فأمل (١) .

ووجه أخذ أبى حنيفة الارزاء من الملائكة أنه لم يرد نص قاطع يفيد اليقين بأنه لابد من عقاب ذى كبيرة لم يقب منها . هذا . وفي الملل والنحل وقيل الارزاء تأخير على رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة قبل هذا المرتبة تقابل الفضة ثم قال : والمرجئة أصناف أربعة مرتبة الخواارج . ومرجئة القدرة . ومرجئة الجبرية . والمرجئة الخالصة .

القول الثاني : للأشعري على المصهور من قوله ولا أكثر أتباعه كإبن فورك . ولجاعة من الماتريدية وجهور الصوفية والمحدثين وإمام الحرمين على أول قوله المذكور في الارشاد وعلى المشهور من مذهبه ولفرقى الضرارية والتجارية من المعتزلة وهو أن العبد ارادة وقدره تعطيان ضمه لا على وجه التأثير يسمى تعلق الأولى اختياراً وقصداً ، وتعلق الثانية كسباً (٢) وفلاً وإيقاعاً

(١) يشير الى ان معنى الارزاء عند اهل الشرع هو المعنى البدعى السابق ذكره فيكون هو المتبادر عند الاطلاق فتبرهم بالارزاء يكون ظلماً وعدواناً كما قال ابن الكمال الا اذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك الى المعنى القوي الذى يشمل ما عليه اهل الحق ولا يملز الغلط المصر وانت تجددهم مصرين على نسبة ذلك اليه في صدد تجريجه فلا خدشة في كلام ابن الكمال . ذ .

(٢) لكن تصور قدرة لا تأثير لها أصلاً بما لا يتسع له كل ذهن بل قال المحقق الديباجي « واما ما قاله الفاهمون من كلام الاشعري فلا يتصل به كسب وان سموه كسباً » اه . واما كون القدرة الحادثة علة للفعل كما في التبصرة او شرطاً لتأثير القدرة القديمة عند الجمهور أو سبباً عادياً قد يسط في (مطلع الثيرين) فيما يتعلق بالقدرة (الشيخ محمد الامير الكبير . وقد قال المصنف في ذلك النظام لجواهر الكلام) - الذى شرح به مختصر القاضي عند الذين لمواقفه - عند الكلام على قول القاضي: فل العبد اصله بقدرة الله لا كونه طاعة ومعصية . في صدد بيان مذهب الاشعري : « ذات القطم للقيم مثلاً واقمة بقدرة الله تعالى وتأثيرها ، وكونه طاعة على تقدير قصد التأديب أو معصية على تقدير ارادة الايذاء بقدرة العبد وتأثيرها . وفيه ان كون الفعل طاعة أو معصية أمر اعتباري يلزم فعل العبد من مواقفه الامر أو مخالفته اياه فلا وجه لجملة أثر القدرة » اه . والناس في فهم كلام الاشعري في قدرة العبد مضطربون والحق ان القدرة المستجمعة لشروط التأثير التي أثبتها الاشعري وقال انها مع الفعل لا تحقق الا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل وهو لا يشكر ان العبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل اذ قدرة العبد عبارة عن القوة المثبتة في أعضائه المبر عنها بسلامة الأسباب والآلات وهي متحققة بلا شبهة وانكارها يكون مكابرة كما حققه المحقق عبد الحكيم في حاشيته على المقدمات الأربع وليس الانسان باسقط منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين وكى للمبدع الحكيم من قوى أو دعوا في الكون فانكارها يكون جهلاً لا يطاق . ذ .

والزغباني والكردي في المطلب، وإن شكور السالي في التمهيد، وعبد الكريم الجرجاني من رواية
القاضي أبي القلا، الصاعدي يروي شجاع القاسري في «البرهان» (١) الساطع «ينبغي هو الذي نقول
به ونعتقد في ذلك حال كونه قولاً متوسطاً بين القولين أي القول بالجبر والقول بالقدر، أي ما
بين أي طرف مال إليه من مقتضى الآلة الكلية للاضطراب ومقتضى الآلة الكلية للاختيار ملك
به بالقول بتأثير القدرين جميعاً.

في التلويح إن المشتكين من أصل السنة على نقي الجبر والقدر وإثبات أمرين آخرين وهو أن
المؤثر في فعل العبد أحد ووصفه بمسرح خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً
ولا الثاني فقط ليكون قدراً فكلن القول بتأثير القدرين - فهو الله تعالى في الإيجاد وقدره العبد
في التكليف والامتناع - كما دل عليه مسرح الكلام قولاً متوسطاً جامعاً لمقتضى جميع الآلة كما قال
عبد الباقر بن علي بن الحسين رضي الله عنهم ولا جبر على العباد فيما يصدر عنهم من الأفعال، ولا
اضطرار لهم فيه - كما قال الجبرية ولا تعرض إليهم فيه ولا إيجاب لهم عن اختيار كما قال القدرية
ولا تليط لهم على ما يصدر عنهم ولا إيجاب عن موافقهم كما قاله الفلاسفة .

فإن بعض أفعال العبد لا مشور له بها كالشروع في بعض الفناء وبعض القتل، وبعض القصور في
كراهة يومئذ، وتوعد غير ذلك بوجوبها عليه عند الوجود، وبعض القصور غير المقصد إذا ربما
يصح مشور فعل لا يقصده وربما يقصد مالا يصدر أولاً يصح مشورته في بعض القصور والاضطرار
في المشاة بالقدر وهي لا تتكفي في القصور إلا بعد أن ترجع أحد الجانبين على الآخر والترحيل
بالوصف المسمى بالقصد والإرادة وكل فعل يصدر عن قائل بسبب حصول قدرته وإرادته
فغير اختياره وكل مالا يكون كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول قدرته لا بد وأن يستند إلى
مالا يكون بقدرته دفعا للفسل وحصول فعله أيضاً لا بد وأن يستند إلى مالا يكون منه لتنفذه
به بعد حصول قدرته وإرادته وسلامة أسبابه وآلاته، وحصول قدرة الواجب تعالى لجميع المكنات
التي منها فعله قبل أن المؤثر فيه كلا القدرين فالحق القول بهما جميعاً نوعاً عن أهل بيت النبوة
فيما رواه الإمام الصادق والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله
تعالى عنهم أنه قال لسائل عن القدر «سر الله فلا تكلف» فلا تلع عليه قال : «أما إذا أخصاه
أمرين آخرين لا جبر ولا تعرض» «وما كان محمد الباقر من شيخ الإمام صفاهما له بالكلام أسد
فيه جبر قال : «كما قال محمد بن علي لا جبر ولا تعرض» «معيلاً إلى سطوح برهانه للإمام .

وأوضح صاحب التلويح القائم حيث قال : «الفرقة الضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية
وليس الفرقة بمجرد كون الأفعال مرافقة لإرادة العبد لأن الإرادة إن كانت متقبها يرجع الفعل
أحد المتساويين ويتخلص الأشياء بما هي عليه من الخصوميات كلن الترجيح والتخصيص من العبد

(١) وهو أشهر مشروح طهارة الطهارى . ٣ .

فلا جبر وإن لم تكن كذلك فلا تكون إلا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية التي نشأت اليها كحركة نبضنا على نفس نفسه أن نكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بقلنا لا الثانية بوأينا نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار إلى حطب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الإمساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على العمل وبين ما لا تقدر وأيضاً تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فلم أن العلم الوجداني قاض بأن تفعل من غير اضطرار ولا وجوب و ترجح أحد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد .

ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثال ذلك وكذا في عدم صدور ما كما تواتر في أخبار الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام والصدّيقين أن الكفار قصودهم بأنواع الأذى فلم يقدرُوا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والآراء ومع قدرتهم في ذلك الإيمان على أمور أشق من ذلك فلم أن المؤثر في وجود الحركات الخفية التي تكون المتحرك عليها في أي جزء من أجزاء المسافة لا المعنى المصدري الذي هو إيقاع تلك الحالة فانه يستحيل وجوده - ليس قدرة البدواريته اذ لو كان لم يخالف إرادته لو كان مؤثراً طبعاً في ما يجري عليه العادة لم توجد خوارق العادات .

وأيضاً لا يمكن الحركات لا بتسديد الأعصاب وإزغائها ولا شعورنا بشيء من ذلك ولا تدرى أي عصب يجب تمديده لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فلم من وجدنا ما يدل على الاختيار ووجدنا أن اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة اذ جرت عادته تعالى (١) أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدنا جازماً من غير اضطرار

(١) واليه يشير قوله تعالى في الحديث القدسي « يا عبادي كلّم حالاً من هديت فاستهتروني أهدكم » فمن استهده تعالى وأراد الهداية وطلبها خلق الله له الهداية كما سبق وأما قوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » فلا تمسك الجبرية به أصلاً لأنه لا بد من مقدر قبل (أن) وهو باد السببية على الأظهر الأشهر وألقظ الوقت فالأول يفيد أن مشيئة العبد بسبب مشيئة الرب سبحانه ولا شك أنه سبحانه لم يشأ أن يكون العبد مختاراً شائياً لما كان كذلك وهذا بما اتفق عليه الفرق . وأما الثاني فلا يدل إلا على مجرد المقارنة وليس بمنكور أيضاً عندنا وأما تقدير (بعد) ليتم ما يريد الجبرية فغير متصور أصلاً عند من عنده شيء من الفوق العرفي وحتى يمكن الجبري أن يتمسك بالآية وهذا ظاهر جداً عند من لم يتابع هواه وأما المشيئة المستفادة من قوله تعالى « وما تشاؤون » فإما أن تحمل على المشيئة الخاصة بالدول عليها في سياق الآية وهي المشيئة المؤدية إلى اتخاذ السبل أو إلى الاستقامة بالنظر إلى الآيتين في سورتي الإنسان والتكوير وهذا إنما يدل على عدم كفاية إرادة العبد في الأداء المذكور بدون مشيئة الرب سبحانه لا على عدم سبق إرادة العبد . وأما أن تركك على نجردها من المقول - كما هو الأصل عند أمثال المقول في التمدى - فيكون القصد إلى ذات المشيئة بدون ملاحظة أي مفعول فيؤدى معنى أن

الى القصد ، يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة حركتنا الاختيارية . وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى أنه تعالى خلق قدرة كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئي فهذا القصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى سبحانه لا ان الله خلق هذا العبد مقصوداً لأن هذا يناق خلق القدرة لحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى كلام البيضا .

وتحقيقه كما في «لسان (١) الخواص» ان كل ما صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد وأصل في استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الامور الراجعية الثابتة لمحالها بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فليس بما يقصده الفاعل فلا تتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه أن الفاعل لشيء ثبت له بالاعتبارات معان متباعدة في نفس الامر ككونه مائلاً نحوه عازماً على فعله قاصداً له فاعلاً جامعاً لمدنا صانعاً له مخرجاً اياه من العدم ومن جعلتها كونه مختاراً له مريداً له وكذلك ثبتت نظائر هذه المعاني ومضائياتها في المفعول ككونه مقصوداً مصنوعاً وليس بثبوت شيء من هذه المعاني في شيء من الطرفين مقصوداً للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعاني قلخص من هذا التصوير استثناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة أخرى وكذلك سائر المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل في الارادة الحادثة .

فان قلت الظاهر ان الارادة فعل ارادى للفاعل فلو لم تتعلق بها ارادة فكيف يطلق عليها الارادى قلنا اطلاق الارادى عليها كما يطلق الوجودى والعدمى على الوجود والعدم فكما أن وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبتها الى نفسه أو مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق الارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع سائر الاراديات في عدم كون الفاعل كارهها فيها .

القول الرابع : للاستاذ أبي اسحاق الاسفرائني على أحد الاحتمالين في قوله بحصوله بالتدريين وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير فيه ومع ذلك هما معا زئران فيهما والترم جواز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد وتعلق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد هو الاعانة وتعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو الكسب فالكسب عنده

البشر لم يكن ليشاء ويختار لولا مشيئة الله كون البشر شائيا مختارا فكون الآية من قبيل (لأنتموا على اسلامكم بل الله بمن عليكم ان هذاكم) فتبينهم الآية على ان اداء مشيئتهم الى اتخاذهم السبيل اوالى الاستقامة لم يكن ليتم لهم لولا مشيئة الله سبحانه اداء مشيئتهم الى ذلك فيرى العبد المتيب ان الفضل كله لله على الوجهين وهذا من الظهور بمكان رغم قولات الجبرية واقه هو الهادى . ز .

(١) تأليف العلامة رضى الدين بن محمد التزوينى . ز .

فعل فاعل بمن (١) .

القول الخامس : للاستدلال أيضا على الاحتمال الآخر وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول وقدرته البعيد غير مستقلة بالتأثير لكن لما خصته بالقدرة تعالى صارت مستقلة به ومع ذلك مما سيجوز أن فيه فلا يلزم على هذا الاحتمال تواجد الفعلين المستقلين على أثر واحد والكلام في الإضافة والكسب كاف في الأول .

القول السادس : لاكثر مشايخ المتأخرين وهو أن الفعل صادر عن البعد بتأثير (٢) قدرته وتخصيصه بعبقريته سواء وافقها القديرة القديمة أو عاقبتها ثم تخصيص القديرة بالحادثة كالفعل ولا يترقب تأثير القدرة الحادثة في الفعل على البداهي ولا يصلح القدرة القديمة بفعل البعد أصلا لا مراعاة لاستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولا مخالفة لزوم عبور القدرة تعالى أن غلبت الحادثة واختار فاعله التكليف أن غلبت القديرة فالقصد صادر عن تأثير الحادثة اختيارا لا جبر ولا إيجابا وهذا حين ما يفرض له الحسين منهم لكنه إنما يفرضه جدلا مع القلائد لأنه منقطع له وذلك أنه إذا جاعلهم وقالوا له إذا لم يكن الواجب على فاعله بالإيجاب ولم يكن العالم قد بدأ ثم تخصص الواجب أحداث العالم بالوقت المعين دون سابقه وما بعده أوجبهم جدا فقال الفعل لا يترقب على البداهي .

القول السابع : لا في الحسين (٣) من المتأخرين وهو منعه الذي يقول به إذا تكلم مع أصحابه في سائر المسائل وهو كالذي قبله إلا في أن تأثير القدرة الحادثة في الفعل تابع للعبقريته الحادثة فترقب على البداهي وإن البداهي إذا وجد صار الفعل واجب التفرع والقصد الذي يصدر من البعد من غير داعية يسمى اتفاقيا وإن كان مع الإرادة فالحاصل منعه أن الله تعالى يخلق في البعد قدرة وإرادة ثم البعد يخلق فعله بقدرته التابعة لقبه لكسبه لا يكتفي بذلك بل لابد من وجود البداهي فإذا وجد البداهي صدر الفعل على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار كما به في « المطالب السالفة »

(١) وفي « قصد السبيل » : وحاصل منعه الاستدلال أن الكسب فعل فاعله غير مستقل بالتأثير بل يحتاج إلى معين هو الحق سبحانه وإما كان البعد ذاته له يشكك إياه من الفعل الذي تعلقت به إرادته فيرجع إلى ما أولنا بقوله الأخرى الذي هو منعه أمام الحرمين من أن الكسب يحصل البعد بقدرته المؤثرة بأن الله سبحانه يخلق في القدرة ففهم معنى سابق من الإلهام على بن أبي طالب رضي الله عنه اهـ . وهذا المعنى أظهر في القول الذي يليه . د . (٢) ولم ينس المصنف على أنهم يقولون بأنهم يختلفون أفعالهم لأن عبوديتهم للزاد لم يقع في كلام قدامتهم باعتبار أن الحق إنما يخلق على إيجاد القدرة المستقلة غير المشتملة وقدرته البعيدة على قدرة الله بدأ وجاه فلا يستطيع مسلم أن يقول أن البعد مستقل غير مستند بما كانت له . وانما يوجد فقط الحق في كلام بعض متأخريهم بمعنى غير المعنى الأول . د . (٣) لا في الحسين محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٤٣٣ هـ شهرة بالغة في أصول الفقه والفلسفة وهو مؤلف « المشد شرح العمدة » الذي لحقه القمعي الرازي في « الأصول » . د .

و « فصول البدائع » .

القول الثامن : المعصية (١) المأذون من المعصية وهو كالذي قبله إلا أن الفعل عند وجوده الذي يصير أولى بالقرع لواجب الوقوع فمصدوره اختياري .

القول التاسع : اللامم الرأوي وهو أن صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والارادة والبدن فأذا وجدت لزم وقوع الفعل البتة ليس يلزم وقوع الفعل لكن المأذون باللامم بما يتأخر القدرة القديمة التابع لتخصيص المعصية القديمة على سبيل الاختيار كما أن الجرم والعرض ملازمان ومع ذلك فلهما لا يوجدان إلا بشرة الله تعالى .

القول العاشر : للاضغاث (٢) وهو أن قوة اليد سالحة بالتأثير وعندها يكون عمل الله فيها التأثير اثر وعذا هو الكسب وإن لم يعمل فيها لا يؤثر .

القول الحادي عشر : قائمة المأذونين (٣) وهو أن يصح القدرة والارادة والبدن على سبيل حصول الاستعداد القائم بغير الوجود إلا أن هذه القوى الجسدية ليس لها صلاحية الإتيان والتأثير فلهذا حصول الاستعداد القائم بغير الوجود على سبيل الإيجاب من واجب صدور وهو العقل الناطق على تلك الاعضاء فتصير موجودة فهو موجب والواجب هو الذي يجب به الفعل نظراً إلى نفسه بحيث لا يمكن من الترك أصلاً ويصدق عليه أنه إن شاء فعل أي إن شاء فعل الشيء لله ولا يصدق عليه إن شاء ترك الشيء تركه كالقبح في الإثماني ، ويقتل في الاسراق والفرق أن فعل الواجب تابع لشيءه التابعة لله وحياته بخلافها لعدم شعورها بما يصدر عنها .

القول الثاني عشر : لمقتضى المأذونين ومقتضى الإثمانيين (٤) وهو كالذي قبله إلا أن مقتضى هو الواجب تعالى وسدور الوسائط مصادات فلهذا جعل اسمه لقوة ترويه وقوة فيجده لا يمكنها من التأثير في شيء أصلاً كما حققه الملوك المصنف في شرح حياكل النور .

(١) هو المأذون صاحب الكشاف . د . (٢) هو أبو القاسم محمد بن عبد الرحمن الاصمعي مدرس القوسونية باب القرائن في سنة ١٢٤٩ يصر ونس كلامه في شرح الطوائف : بأن المأذونين القدرة والارادة في اليد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل بخلاف تعالى إياها على هذا الوجه لم يقع الفعل بها فإن جميع القرائن يطلق الله عليها بلا واسطة وبشيء بواسطة واسباب . . . فتكون الأفعال الاختيارية المقسوة إلى اليد مخلوقة له تعالى ومصدورة اليد بقدره خلقاً الله في اليد ويجعلها بحيث لها مدخل (أي تأثير) في الفعل . والمخلق بلا واسطة كخلق آدم عليه السلام والمخلق بواسطة كخلق آباءهم . د . (٣) هم في الأصل أصحاب مرسو الذين كانوا يملكون الفلسفة من أرسطو وهم يمشون في ركابه هم هم أصحاب العمل الفلاسفة الذين لا يملكون طريق الراحة في اكتشاف الحقائق وهم غير أصحاب الزواقي وإن التبا عند ابن خلدون . د .

(٤) وهم منصوره الفلاسفة للراشدين في سبيل اكتشاف الحقائق وهم أتباع أفلاطون الأرسطي وأصحاب القول كتب كثيرة على ملازمهم . د .

القول الثالث عشر : لمضمين وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع القدرة والارادة والداعي ان واختبا المثبة القديمة والا خلا .

القول الرابع عشر : للامامية وهو أن المؤثر في فعل العبد قدرته الثابتة لثبته ان واختبا بعينه تعالى وعدم والفرق بين مذهبيهم ومذهب امام الحرمين أن مذهبه تعالى عدمه وارادته واختياره من صفات الافعال حادثة عند حدوث المراد بخلاف مذهبه .

القول الخامس عشر : لمقتضى الصوفية قائم قالوا اذا دلل شواهد الفروع المصنوع على أن الفعل الاختياري واحد بالذات ثلوسيتين مختلفتين كما تقرر فقد دلت على أن القدرة واحدة بالذات متعددة بالنسب والاختبارات أي متعددة بالثبوتات الجزئية في المظاهر . وقدرة الحق سبحانه توجد كثرتها لانها من صور تياتها في المظاهر بمسما ليس بالذات قد لعل والتي لا تكون انما هي بالله تعالى ماشاء الله لا قوة الا بالله وكل صفة كانت لشيء غيره فهي حقيقة لذلك الشيء لا له فلا قوة حقيقة الا لله تعالى كما قال الله تعالى : وان القوة لله جميعا وبأي ان القوة القاهرة في مظاهر الاقوياء المتعددة بتعدد مظاهرها جميعا حقيقة وم بالله لا بالتسميم .

وهذا من أوضح الدلائل على توحيد (١) الصفات مع تعدد الثبوتات ولكن لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، ومن فهم حق التسم أن الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تسميد الحقيقي لأن لا يقابله بقيد مع صحة ظهوره بكلية شاء الظهور به ، ولم يبق يوقف في الايمان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الافعال مع اثبات التكسب وتأثير القدرة المضافة الى العبد بأذن الله تعالى .

القول السادس عشر : لامام الحرمين وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع الثابتة لا يريته ان واختبا المثبة القديمة والا فلا وهو آخر قوله رجع اليه في آخر محرمه وذكره في كتابه المسمى بالثبوتية الذي هو آخر تصانيفه وان هذا التأخير بالاختيار على التحقيق من مذهبه كما استعمله في عبارة النظامية وان كان المشهور عنه في الكتب المتداولة كالرواق وغيره هو الاجاب ، وهو التحقيق أيضا من مذهب الأشعرى على ما هو المصريح به في حاشية كتبه خصوصا الابانة التي هي آخر تصانيفه والمعول عليه في الاحتذاء من بينها كما سذكره وان كان المشهور ما تقدمت من أن تأخير القدرة العبد رأسا أما نص النظامية على ما نقله في قصده (٢) السبل عن شفاء العليل (٣) لاين القيم فهو قوله :

« قد تقرر عند كل ساطع همتك متفق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد ان الرب سبحانه وتعالى مطالب لبياده بأعمالهم وداعيهم اليها وتبهم ومعاقبهم عليها وتبين بالتصور من التي لا تعجز عن تأويلات أنه أقدرهم على الرفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والاكتمال

(١) اراد المصنف استمرار جميع الأراد في الموضع ويأتها على منازع أصحابها ، والا فعل كلامهم في التوحيد مأخذ ليس هذا محل طرحها . د . (٢) هو لا يراهم بن الحسن الكوراني الثوري سنة ١١-١١٠ . د . (٣) راجع الصفحة ١٣٢ منه . د .

المتقدمة على هذا القاعل فلا يجد منه مبرراً ثم نقول القدرة البعيدة مخلوقة من تعالى باخلاق القاطنين بالصانع ،
والفضل المقصور بالقدرة الحادثة واقع بها لعلها ولكنه يضاف الى الله سبحانه وتعالى تقديرأ وخلقاً
فانه وقع بفضل الله وهو القدرة . وليس القدرة فضلاً للعبد وانما هي صفة له وهي ملك له وخلق له
فانما كان مرفوع الفضل خلقاً له تعالى فالواقع به صفة خلقاً الى الله تعالى وتقديرأ وقد ملك الله تعالى
العبد اختياراً يصرف به القدرة فاذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع
بفضل الله ولو اعتدنا الى هذا ، الفرقة الثالثة لم يمكن بيننا وبينهم خلاف ولكن ادعوا استبعاداً
بالاختراع وانفردوا بالخلق والابتعاخ فخلوا وأخلوا

وتبين تميزاً عنهم يخرج القاصين فانما لا أحقنا لعل العبد الى تقدير الله تعالى فلما أحدث الله
القدرة في العبد على اختيار أسبابها علمها أسباب الفضل وطلب البذل بالمقتضى وأراد من العبد
أن يفعل ، وأحدث فيه مرامي مستعدة وخيرة وأراد فوقع أن الأعمال مستعجل على قدر معلوم فركبت
بالقدرة التي اختارها العبد على ما علم وأراد . فاختارهم وانصافهم بالاختيار والقدرة خلق الله ابتداء
ومستوراً من حاله البسطة وهذا وقضاء وخلقاً وخلقاً من حيث أنه تليقها اختاره بمقتضوه القدرة
ولو لم يرد وفرح بمقتضوها لما أقدمه (١) عليها حياً أسباب وتخرج من عدى فلما استمر له الحق
اليمين وتضمن ذروة اليقين ، فالعبد فاعل مختار مطالب بما مورد منه فله تقديره تعالى مراده له خلق
مقتضى ونحن نعرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الشاظر في ذلك فنقول العبد لا يملك أن يصرف
في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أفند له في بيع ماله فباعه عند البيع في
التحقيق موزو الى السيد من حيث أن سيده اذ لم ينفذ تصرفه ولكن العبد يؤمر بالتصرف
ويؤمر ويربح على الخالقة ويحاسب فيها والله هو الحق الذي لا يخطئ دونه ولا مراد فيه لمن وعاسن
وجهه (٢)

وأما الفرقة الثالثة فانهم اعتقدوا انفرد العبد (٣) بالخلق ثم صاروا الى انه اذا عصى فقد
انفرد بخلق الله والرب كاره له فكان العبد على هذا الرأي القاسم مراحاً له في التصور موقفاً ما أراد
إيقاعه شاء الرب أو كره انتهى كلام التنظيمية .

ثم قالوا لصلح السبيل والخاص أن مراد امام الحرمين ان العبد ليس مستقلاً في ابتعاخ أصنافه بغير
مشيئة وان لم توافق مشيئة الحق بل انما تؤثر قدرته اذا شاء الله ذلك ومكنه من وهو المعبر عنه

(١) وهذا النص يأتي في كل الآباء تخرج البرهان الكوراني المقصوف في دفعه السبيل . لكلام
امام الحرمين كما ستراد . د .

(٢) وهنا يقول المفسر الآخوسي في الإيجرة البراءة له : د . وقد ارتضاء غير واحد من المحققين
وقد در من قاله . ثم ذكر البيهقي الآتي ذكرهما . وهناك من تحيد قول امام الحرمين بما يحسن
الاحتلاح عليه . د .

(٣) هذا ما لم نره في كلام طريقة من الفرق الاصلاحية الا بطريق الاوام . د .

بالأذن ومنه يظهر معنى قولهم العبد (١) مجبور فيما يصدر عنه من الأفعال في عين اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا عن اختيار منه بعد توم ان له الفعل والترك لعدم علمه بالأقدار التي أحاط بها علم الله المقضية ان لا يختار الا هذا الامر المعين في علم الله على هذا الوجه المخصوص كان مختاراً في علمه وظنه ووعمه ولكنه لما لم يقع منه الا ما شاء الله أن يقع وأذن له فيه وان تعلقت مشيئة قبل وقوعه بضده لم يكن لجبر اختياره الوهمي مدخل في تأثير قدرته وكلما كان كذلك كان مجبوراً في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر أنه مجبور لما غاب عنه علم الاقدار التي أحاط بها علم الله، وهو توسط حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتمييزه عن الجبر والاستقلال تميزاً بينا انتهى كلام قصد السبيل ونقل في «مسلك السداد» (٢) «ان امام الحرمين قال في النظامية بعد كلامه المتقدم بورة أو أكثر قد اطلقت ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق القائل على كل نفس بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بمضافيها طول أمدها ثم قل عن بعضهم يبين متضمنين للتحذير عن طرق الافراط والتفريط محرضين على التوسط الذي سلكه امام الحرمين ومهاقوه

تنبك عن طريق الجبر واحذر وقوعك في مهاوى الاعتزال
وسر وسطاً طريقاً مستقيماً كما سار الامام ابو المالح

واما نص الابانة (٣) فهو ما ذكره قصد السبيل أيضاً حيث قال: ثم رأيت بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح من نصوص الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى في كتابه الابانة الذي هو آخر تصانيفه كاذكه الحافظ ابن تيمية الخليل وهو الممول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمه الله تعالى بما يدل على أن الاشعري إنما نفي الاستقلال لأصل التأثير باذن الله وتمكينه فينبغي الحاقه بهذا المجل حتى يستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتقد في معتقده الموافق

(١) بين القائلين بوحدة الوجود من يحاول ان يخرج كلام الاشعري في الوجود وافعال العباد على منزع الوحدة ، ومن هذا القليل كلام الكوراني هنا والقول بان العبد مجبور يتناق كلام الله سبحانه حيث قال «لا يكلف الله قساً الا وسعاً» ولا يقبل تحذلق المتحذلقين امام هذا النص الكريم فيالهبوى كيف يخرج النصوص عن مدلولها الواضحة . نعم البعد مجبور في اختياره بمعنى انه مجبور على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختاراً كالجدار فله الحد والملة . ز . (٢) وهو للكوراني ايضاً . ز . (٣) ولا شك ان كلام الاشعري في افعال العباد في الابانة صواب الا أن الابانة المطبوعة بما تلاعبت به الابدى الائمة تجب إعادة طبعها من أصل وثيق وقد تواردت كلمة الحشوية على انها آخر مؤلفات الاشعري استغلالاً لكلمة ابن عساكر في ذلك لصالح الحشوية والحق انها أول ما قاله بعد رجوعه من الاعتزال حينما حل ببغداد سنة ٣٠٠ يفانض رئيس الحشوية البرهباري ليستدرجه الى الحق كما أوضحت ذلك فيما علقت على تبين كذب المقرئ . ز .

لكتاب والسنة وإن علم الحرمين فيها ذكره في النظمية حواشي الأشرى في التحقيق المتعدد
 حتى لا يافترا ما عاقب للشيء عنه حسب فهم النافذين الذين لم يحس لهم الجمع بين أنواره فتقول
 وبالله التوفيق قال الحافظ محمد بن أبي القاسم علي بن الحسين عساكر رحمه الله تعالى في كتاب
 تبين كذب المفترى في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشرى بعد ما نقل عن الفرق مسائل في
 طرق الأقران والفريق وبين أن الشيخ الأشرى سلك طريقة بينهما مانعه: فإذا كان أبو الحسن
 كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد، ومستصوب المقرب عنه أهل المعرفة بالعلم والاعتقاد فلا بد أن
 تفكر عنه معتقده على وجه بالإمارة وتخطب أن تريد فيه لو نقصت تركها الحياة . لتعلم حقيقة
 حاله في صفة عبيده في أصول الديانة فاصح ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالأمانة .

فانه قال: الحمد لله وساق كلامه إلى أن قال ودعوا أي المعتزلة والمكذوبون بالقدرة أنهم يملكون
 الضر والنجاة لأنفسهم وما يقول الله تعالى: لا لأهلك نفس عمرا ولا نفعا إلا ما شاء الله .
 وانحرافا عن القرآن وما أجمع المسلمون عليه ودعوا أنهم ينفردون بالقدرة: على أحوالهم دون
 ربهم وأنهم لا أنفسهم على من الله عز وجل ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة
 عليه . هذا لفظ بنفراين عساكر وهو كالصرح في أنه لم ينكر على المعتزلة إلا دعهم أنهم يملكون
 الضر والنجاة لأنفسهم من غير استناء وانهم ينفردون بالقدرة على أحوالهم دون ربهم فيقولون ما لم
 يأمر الله . وهذا الله منها مالا يقع الذي هو من الاستقلال المظنم لفتي عن الله . والاستقلال هو
 الذي يلزم بطلانه من الدليل الذي استعمل به الإضمار على أن القدرة الحادثة غير مؤثرة أصلا ،
 المذكور في المواقف وغيره . وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيسمع الله وأمره
 بقدرته الله تعالى لا سببه من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات هو أراد الله شيئا وأراد العبد
 عكسه يوم أطوعه عما أو ضمه ما أو كونه أحدهما غير قادر على ما فرض بقدرته عليه وتأثيره
 فيه انتهى . أي والقوازم كلها محالات فإن التبايع القادر من المظنم للمحالات المذكورة إنما يلزم على
 تقدير الاستقلال وأما إذا كانت القدرة الحادثة مؤثرة بأذن الله وتمكينه لأهل الاستقلال فلا تبايع
 لازما أصلا كما يظهر بالتأمل في الدليل المذكور وذلك لأن العبد لعدم استقلاله لذا شاء ما لم يأمر الله
 وقهره لم يقع ولا يلزم فيه من المحالات المذكورة أما الأولان فظنهم وأما الثالث فلا تبايع
 العبد مستقلا أو قادراً على ما لم يأمر الله حتى يلزم خلاف القروض بل قلنا إن العبد يحصل بقدرته
 لقوة بأذن الله ما تعلق به شيعة المرافقة الثانية لشبهة الله لاسلطانا وحيداً فلا لزوم انتهى من
 المحالات المذكورة أصلا فاللزام من الدليل الذي ذكره كاللزام من كلام الأشرى في الإجابة
 السابق إنما هو بطلان قول المعتزلة النافذين بالاستقلال وأما بطلان سلق التأمر ولو بالأذن ابتلا كما
 يشهد النظر فيه من كل لبيب متصف بأذن الله تعالى ومن المعلوم أنه لا يلزم من بطلان الشيخ الأشرى
 الانفراد بالقدرة على الإعمال دون الله أن يكون تعلقا بطلان تأثير القدرة بأذن الله لا على الانفراد
 بل ذكره آية يونس في معرض فرد عليهم يدل على أنه قائل بتأثير القدرة بأذن الله وتمكينه ،

ومثله وذلك لأن الاستلزام من نفس إثبات دلالة الاستقراء على التحقيق ليدل على أن العبد
يملك الحر والنفع لنفسه إذا شاء الله ذلك يدل على ما هو الأصل في الاستلزام من الاتصال وظاهر
أن فعل المأمورات وترك المنهيات من النفع لنفسه وإن فعل المنهيات وترك المأمورات من الضرر
لها فإذا دلت الآية على أن العبد يملك إذا شاء الله ذلك على أن قدرته تأثيراً فيها يصدر عنه من
الفعل والترك بأن الله تحقيقاً لنفس المالكية بالإنشأ وهو المطلوب ، وقد قال الأشعري في الأمانة
بعد ذلك تركياً ما قصد به أن لا يملك لأخيه لا يختصاً نصاً ولا عمراً إلا ما شاء الله عز وجل ما وردنا إلى الله
وثبت الحاجة والفقر إليه في كل وقت انتهى .

واللازم منه كما لا يخفى إنما هو بطلان الاستقلال الذي يزعمه أهل الاعتزال فإن القدر إلى
الله تعالى في كل وقت لا يملك شيئاً من دون الله ولا لكن مستغنياً عنه في وقت ما واللازم بأهل
فلا يكون مستغنياً وحده على ذلك ما ذهب إليه المراقب عن الإجماع الرازي في وجهه من قول المعتزلة
والأشعري حيث قال بأن القدرة متعين أحدهما مجرد القدرة التي هو مبدأ الأعمال المختلفة والثاني
القدرة المستجبة لشرائط التأثير وإن الأولى قبل الفعل وتصلق بالعبد والثانية مع الفعل ولا تتعلق
بالعبد ولعل الصيغ الأشعرية أراد بالقدرة القدرة المجردة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع
الفعل وأنها لا تتعلق بالعبد والمنزلة أروما بالقدرة مجرد القدرة المجردة فلذلك قالوا بوجوبها
قبل الفعل وتعلقها بالأمر المتصادم لهذا وجه الجمع بين الظاهرين انتهى .

فإن في قوله ولعل الصيغ الأشعرية أراد بالقدرة القدرة المستجبة لشرائط التأثير دلالة على
أن التأثير عنده أمر مسلم الثبوت وإنما التردد في حمل قوله القدرة مع الفعل لأنه وقوله أنها لا تتعلق
بالعبد على هذا المعنى الثاني القدرة لا في أصل التأثير القدرة فيما يتعلق به مشيئة العبد الموافقة
لشيئة الله وعلى هذا ما تراضى إليه نفس سره عليه بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الفصح
فكيف يصح أن يقال أنه أراد بالقدرة القدرة المستجبة لشرائط التأثير . انتهى مدفوع بأن
الشيئة مقدم على الثاني والذي أوقع اليهود فيها وقروا فيه من شبهة عدم تأثير القدرة إلى الأشعري
هو قوله في الرابع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسباً دون كونه موجوداً أو معداً فكونه كسباً
وصف الموجود بمثابة كونه معدوماً انتهى .

فهموا من ذلك أن لا تأثير لقدرة العبد عند الأشعري في مقصوده كما لا تأثير العلم في سلوه
فقالوا في قدرة العبد أنها عنه مصاحبة غير مؤثرة تصدأ إلى التوسط وتفسير كلام الأشعري هذا
ميل عن التوسط الذي هو الحق فإنه لا يتبين به التوسطياتاً ثانياً وإنما التوسط الفعل فكسب الثاني
لطرفي الانحراف والتضييق من الاستقلال والجبر هو القول بأن لقدرة العبد تأثيراً ولكن بأن الله
تعالى لا على الاستقلال فالتناقض أن يفسر كلام الأشعري وجه الله تعالى بما يتناول على هذا التوسط
وكلامه قابل للتأويل لأنه ليس نصاً في عدم التأثير فإن لوله يدل على أن الكسب واقع بالقدرة
الحادثة والرفع عن غير التأثير والرفع يطل أن لا تأثير لما يجب عليه يتعلق العلم بالمعلوم وليس

لا يدل أول الكلام بقرينة آخره أول من تأويل آخره بقرينة أوله بل هذا أول بقرينة أن الشيخ الأشعري يفسر في حاشية كتبه على ما يدل على التأخير على ما نقله عنه صاحب شفاء الغليل حيث قال: قال الأشعري في حاشية كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقوة عدة فن وقع منه الفعل بقوة عدة فهو قائل خالق ومن وقع منه بقوة عدة فهو مكتسب انتهى .

فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقوة عدة والوقوف فرج التأخير غاية الأمر أنه لم يطلق على العبد أنه خالق أبداً فهو كما قال إمام الحرمين واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق لأعماله فإن فيه الخروج عما دمج عليه السلف كما مر نقله مع تصريحه بالاحتياط في كتبه بهذا النص المذكور في حاشية كتبه الأشعري أنه قائل بالتأخير والمقصود عنه أنه لا تأخير إلا بقوة الله تعالى ولا منافاة لامكان الجمع بينهما كما بينا (١) وإنما أطلقنا الكلام في بيان ملحق إمام الحرمين لتراجمه والله ولي التوفيق .

(١) ومذهب الإيرواني أن إرادة الله تعالى وقهره يشقان بتأخير قدرة العبد في الفعل تباً لإرادته . وإرادته وقهره يشقان بالفعل طائر القدرة القليلة بتأثير قدرة العبد في الفعل وأثر القدرة الحادثة بالفعل . من طائش الأصل .

— المقالة الثالثة —

وأما المقالة الثالثة فيها فصلان :

الفصل الأول: في حقيقة التكليف هو الزام مافيه كلفة أو طلبه على اختلاف الرأين في كون المنتوب مكلفاً به أولاً (وما) واقعة على الفعل الشامل للكف بدياً وعملياً كالصلاة والذكر، أو نفسياً خلقياً كالصبر والرضى ، أو عقلياً اعتقادياً كالإيمان والنية واشتماله على الكلفة وهي المشقة والعسر يستلزم كونه مقدوراً له فإن المجوز عنه ليس فيه مشقة ولا سهولة لأن اتصاف الفعل بهما فرع إمكان الاتيان به والمجوز عنه لا يمكن الاتيان به ويخرج به الفعل السهل كتحريك أصبع مثلاً فإن طلبه أو الإلزام به لا يسمى تكليفاً والمراد بالمقتدر له المقتدر عادة فيشمل ما تعلق عليه تعالى أو اغباره أو إرادته أو قضاؤه أو قدره يوقره أو بعدم وقوعه وإن وجب فإنه مقدور له عادة لامكانه الداعي والعادي .

وأما وجوب وقوعه وامتاع وقوعه بسبب التعلق المذكور فسياق الكلام عليه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى .

وخرج به المنتع لذاته كجمع الضدين وكذا الممكن لذاته المنتع عادة كالصعود إلى السماء بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق (١) كما هو مذهب الحنفية الماتريدية واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني كما في شرح التبصرة وأبو حامد الأسفرائني كما في شرح السبكي لمقيدة أبي منصور وجوزه الأشعري وجمهور أتباعه كما هو مفصل في محله ويأتي في الفصل الثاني أيضاً . والقدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة وهذا صادق على قدرته تعالى إجماعاً وعلى قدرة العبد أيضاً عند المعتزلة ، والاستاذ أبي إسحاق الأسفرائني، والاصفهانى (٢) وإمام الحرمين، وجمهور الماتريدية ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، والامامية ، والأشعري بناء على التحقيق من مذهبه كما عرفت (٣) وغير صادق عليها في المشهور من مذهب الأشعري ومن واقعه لانها غير مؤثرة (٤) عندهم أصلاً كما سبق مع أن هذا

(١) كما هو منطوق قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » . ز . (٢) لأنه يريد بدخلية قدرة العبد . في نص كلامه الذي نقلناه فيما تقدم - التأثير كما يظهر من سياق كلامه فراجع (نشر الطوالح) . ز . (٣) أى عند ذكر مذهب امام الحرمين يد أن صاحب (قصد السبيل) حاول اخراجه من سبيله العدل إلى الجبر وليس قول بعض المتكلمين في صدد بيان مذهب الأشعري في افعال العباد « ان الانسان مضطر في صورة عتار » نص كلام الأشعري وانما هو تمجيز من قائله المنتسب بآراء الفلاسفة في ذلك بل هذا نص كلام ابن سينا في التعليقات ، بوزعة وحدة الوجود قد تحمل أمثال الكوراني على اعتبار اختار مضطراً وقه في خلقه شئون . ز .

(٤) وقد اطال المقر الآلوسى الكلام في هذا الصدد في « الأجوبة العراقية » ثم قال: سمعت من شيخى علاء الدين الموصلى ان الانسان بالنسبة إلى فعله كسائر الأشياء بالنسبة إلى ما يترتب

التعريف للأشاعة أيضا .

وأجاب في المقامد بأن المراد بالتأثير التأثير بالقوة وهذا عليه وجود القدرة القديمة أولا مع عدم تأثيرها في شيء بالمثل إذ ذلك والألوم قدم شيء تامسواء . وكذا تقدم القدرة الحادثة على القتل عند الموتة ولذلك عرفها الأندلس بأنها صفة من شأنها التأثير والإيجاد وهذا في القديم يظهر وكذا في الحادثة وإنما لم تؤثر بالمثل عند الأندلس (١) ومن تبه مانع وهو وقوع متعلقها بقدرته تعالى ولا امتناع في أن لا يؤثر مانع . انتهى

أقول وهذا عليه أيضا ما صرح به الشيخ وحسن الدين بن محمد القزويني في كتابه المنسبي بلان الحوامس حيث قال : ملحق الأشاعة هو أن القيد قدوة ولكنها غير مؤثرة في أماله لتبطل قدوة الله تعالى عليها حتى أنه لو لم تؤثر قدوة الله تعالى فيها لاسكن أن تقع أماله بقدرته . انتهى

أقول وإنما صح وجود القدرة التي هي من ثروات الإحاطة مع عدم احتياجها إلى تعللها بالمقدور بالمثل مانع ولم يصح مثل ذلك في غيرها من الصفات ثروات الإحاطة كالعلم لأن احتياجها (٢) ليست بضرورة بل لا حصة بخلاف سحر العلم فإن أماله لازمة لا لاحقة . الصفة سبعة أقسام :

القسم الأول : الصفة السلبية وهي التي يدخل في مفهومها السلب والعدم كالقدرة على أن حقيقة ما سلب عدم السابق وعدم القصر عما من شأنه أن يكون بصيرا .

القسم الثاني : الصفة السالبة بالحال عند من يقول بها وهم أكثر المتولة وبعض أهل السنة (٣) وهي صفة قائمة بالوجود ليست بوجوده ولا سلبية كالمالية .

القسم الثالث : الصفة الاجبارية ولها جانبان ذكرهما في المواقف فيما نقرهما صاحب التلخيصات .

عليها من الآثار من حيث أنها مؤثرة بقوة أو ضعفا الله تعالى فيها لكن يأنه هو وجب وعالم في ذلك الأشاعة (لا الأندلس) فقالوا ليس في الأشياء قوى مؤثرة بأن الله تعالى وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأشياء لا بها فجميع ما في الوجود ممكن إليه تعالى ابتداء . ثم قال سولسرى فقد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة وهي إن تعللنا وجدتها تريد حل عشرة آلاف والى الجأى إلى ذلك خوف لزوم الاستكمال بالتبرع أنه لا يلزم ذلك فإنه تعالى هو القنى لذاته من العالمين لكنه راعى الحكمة جودا منه هو وجب ورحمة وأنه تعلم أن ما ذكره الشيخ عليه الرحمة بما يمكن أخذه من كلام الأمام الأندلسى له . وإذن الله هو تمكينه البعد من القتل والحدوث ولو لم بدأ الله سبحانه أعمال البعاد لما جعل لهم القدرة والأرادة والاختيار فن الثبوت عد من خلقه الله مختارا ، مضطرا لكن المولى يرضى ويحكم وقد حذى من قال :

أفاه في ألم مكتوبا وقال له إياك إياك أن يجبل بالله . د .

(١) على ما نشره أنه مذموم وإن كان خلاف التحقيق . د . (٢) أى القدرة . د .

(٣) مثل الباقلاني وأمام الحرمين . د .

الضابط الأول : هو أنها كل صفة لا يجب تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان والاتصاف والمحموت والوجود إذ لو كانت موجودة لزم قيام الوجود بالمعوم وهو باطل باطلاً وضرورية.

الضابط الثاني : هو أنها كل صفة تكون بحيث لو وجد في الخارج منها فرد لوجب أن يتصف بها وحده بلزم أن توجد فيه مرتين مرة على أنها حقيقة تشمل عليه موائمة ومرة على أنها مقتضى حصول عليه اشتقاقاً كالقديم فإنه لو وجد في الخارج فرد منه لقدم ذلك الفرد وحده يصح أن يقال هذا القديم قدم وهو ظاهر وقديم أيضاً والامكان حادثاً فيكون الموصوف به أيضاً حادثاً فيلزم حدوث القديم ولذا لزم أن يكون قديماً ينقل الكلام إلى نفسه ويتسلسل هذا خلف وهذا الخلف مالم يؤم إلا من اجبار كونه موجوداً في الخارج لوجوده في الخارج باطل فتبين أن يكون أمراً اجترارياً لا وجود له في الخارج لكنه ليس اجترارياً معناه يقتضيه الزم كفره عن الشريك بل هو صفة لموجود في الخارج وإن لم يعتبر موجوداً ، وإذا لم يكن موجوداً في الخارج لا يكون قديماً لأن القديم موجود لأجل وجوده وليس بجائز أيضاً لأن الحادث موجود سبق وجوده القديم بل هو أول لأن الأول أمر لا أول له سواء كان ذلك الأمر موجوداً أو معنوياً فكل قديم أول كالجاري تعالى وبعض الأول ليس قديماً كالقديم وبخلاف الأول ، المتجدد وهو أمر له أول سواء كان ذلك الأمر موجوداً ، أو معنوياً فكل حادث متجدد كزبد الوجود وبعض المتجدد ليس حادثاً كنية الحق تعالى قائم

لا يقال التسلسل لازم على تقدير كون القديم أولياً أيضاً لأنه حيث يجب أن يتصف بالازلية والامكان متبعضاً فيكون النصف به أيضاً متبعضاً فيلزم تجدد الأول هذا محض قولنا لزم أن يكون أولياً نقل الكلام إلى أزليته ويتسلسل هذا خلف لانا قولنا لم تكن تلك الازليات موجودة في الخارج وصيوت القول عن امير الله بالإلتزام تشبيهاً وكان أمراً كما اجمالاً غير كاف في التطبيق فنفر اجراء برهان التطبيق فيها .

لا يقال إذا كان القديم غير موجود في الخارج فكيف يصح حمل ما نشق منه على الوجود في الخارج لانا قولنا ابتداء مبدأ الحصول عن الخارج لا يستلزم انتقال الحمل عنه فإن الشيء غير موجود في الخارج مع أوصاف معروضة به فيه ونظام البيان في تحقيقها في المواقف والقاصد طرح اليها .

قسم الرابع : الصفة الحقيقية المحضة وهي الصفة الموجودة في الخارج التي لا تتعلق بشيء معسرة كانت كالياس بأمر متفرقة كالحياة .

قسم الخامس : الصفة التي هي اخافة محضة كالفرقة والنجاة .

قسم السادس : الصفة الحقيقية ذات الاخافة اللازمة كالملم .

قسم السابع : الصفة الحقيقية ذات الاخافة اللازمة كالقدرة اذا عرفت هذا فاعلم ان تغيير الصفة الحقيقية المحضة يوجب التغيير في ذات الموصوف به لولما الحقيقة ذات الاخافة فتغير المضاف اليه فيها يوجب تغييراً في الاخافة ثم ان كانت الاخافة لازمة للصفة لزم من تغييرها ، تغييرها لان لاحتياج اللازم سطر لاحتياج الموصوف . وان كانت لاحقة لا يلزم من تغييرها تغييرها .

والضابط الفارق بينهما أن الصلح بالكل ان كان كائناً في الصلح بكل جوتي من جوياته كانت الاحاطة لاحقة كالقدرة فان القاصر على حل مطلق جسم ذاته قطاراً مثلاً قادر على حل هذا الجسم الذي ذاته أيضاً قطاراً وذلك كذلك الى آخر الجزئيات حتى لو لم توجد تلك الأفراد أصلاً أو كانت موجودة ثم حصدت أو بقيت ولم تقع احاطة القدرة بالنقل الى حلها أبداً ماخر ذلك في كونه قادراً على الحل المذكور ثبت ان اصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال الأشياء المقدور عليها بل المتغير انما هو الاحاطات الخارجية فقط بخلاف العلم فان العالم بعمية كلية لا يلزم أن يكون عالماً بجوتي من جوياتها بالفعل فضلاً عن الجميع بل لا بد في العلم بكل جوتي من جوياتها من تعشم كسب جديد . وكذلك العالم بالقاعدة الشكلية التي تقع كبرى منه تعرف جوياتها لا يعلم كل جوتي من جوياتها التي هي نتائج القياس المركب من تلك القاعدة ومن صفى سبلة الحصول الابد الترتيب المذكور ومراجعة شرائحه .

وانما استوفينا أقسام الصفة مع كفاية القسمين الآخرين لها نحن بصدده تكثيراً للقائمة وتيسيراً للقائمة وإذا أتينا على رسم القدرة المبني لها من جميع مبادئها بخاصة من خواصها على سبيل الإجمال فلا بد من تمييزها عن باقي قوى الإنسان تفصيلاً ، وتمييز ما كان باختياره من الاتصال مما لم يكن به منها . وذلك أن القوى التي هي مبادئ أفعال الإنسان خمسة أصناف :

الصف الأول : ما به يشارك الأجسام المنصرفة كمثل بدنه الذي يبيته الى مركز العلم وعقله وروح التي تميزه الى محيط العلم .

الصف الثاني : ما به يشارك المركبات المادية كالقوى المركزة في كل عضو من أعضائه التي هي مبدأ المراع ذلك العضو وعماصته كما يوجد في كل واحد من المادتين .

الصف الثالث : ما به يشارك الأجسام النباتية وهي : الغذائية . فانها تحتفظ البدن من الغذاء ، بأن تحيل الغذاء الى مشابة القندى لتختلف بدل ما يتصل منه ، والغالية فانها تريد في إبعاد الجسم عن القسوة الطبيعية ، والمولدة فانها تمد شخصاً آخر من فضل غذاء الانثى ، والذكر من نوعها ، والمصورة فانها تنصب مع منبهما الى الرحم وتقبذه بعد استحاكه الصور ، والقوى والاعراض الخاصة للفرع الذي انفصل عنه التي وكذلك خواص هذه القوى من الجلاش والماسكة والحامضة والمالحة .

الصف الرابع : ما به يشارك باقي الحيوانات وهو فسيان .

القسم الأول : مبادئ الانزاعات وهو . نوجان .

الفرع الأول : الحواس الخمس الظاهرة . وهي البصر ، والشم ، والسمع ، والبصر .
الفرع الثاني : الحواس الخمس الباطنة . وهي الحس المشترك الذي يدرك الصور المتصورة عن الحواس الخمس الظاهرة كما في حالة اليقظة ، أو عن الخيال كما في حالة النوم وكما في حالة الغنى الطويل والخيال الذي يحفظها بعد غيوبتها عن الحس المشترك ، والروح الذي يدرك المعاني الجزئية المتصورة عن مدركات الحس المشترك وهو في الحيوان بمنزلة العقل للإنسان وله في الإنسان أيضاً صورة فاته

يلزم العقل في أحكامه بثبوت ما يقبضه ممكنه بان كل موجود في جهة مع أن العقل ينفيها عن الحق تعالى ونفي ما يقبضه كقضية المجربات مع أن العقل يثبتها بان انعكاس العقول داخل يقع الزوم وإن استقام استعمال الزوم في المحسوسات ومنه عن العقولات والمخاطبة التي تحتلها يد غيرهما عن الزوم ، والمختصة التي هي واسطة بين القوانين الأولين والقوانين الآخرين وتصرف في المخاطبتين بالعقل

القسم الثاني : مبادئ التصريكات الإرادية وهي أيضا ثوبان :

الفرع الأول : التوق إلى جذب اللذات وهو القوة الشهوية .

الفرع الثاني : التوق إلى دفع المآثر وهو القوة التنهية .

وعمل هاتين القوانين القلب والمخاطبة معاً يرتبطهما ماضى في طاعتها من القوة المركزة في الاعصاب والعقلات التي بها يحصل تحريك الاعضاء جذبا أو دفعا بحسب الإرادة .

الصف الخامس : هي القوة العقلية التي انفرد بها الإنسان وهي شيان :

القسم الأول : العقل النظري الذي به تصرف النفس في العقولات لتصل من مرتبة العقل الحيواني إلى مرتبة ملكة الاستحصال ، ثم منها إلى مرتبة ملكة الاستحضار ، ثم منها إلى مرتبة العقل المستفاد التي بها تتمثل في النفس صور العقولات وتصور عقلا مستفادا (١) وعقلا بالفعل مشتقلا عن نظام الأكل .

القسم الثاني : العقل العملي الذي به تستبط النفس الصالحات وتستخرج قوانين المصالح العقلية والمثلية والمادية لتكون معيشتها على الوجه الأفضل في الحارين .

واعلم أن القوة الصاعدة المتوسطة بين المخاطبتين المصرفة فيما بالعقل كما تستلما في الإنسان تصرف ثالث وهو تصرفها في الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالتفكير وتسمى باعتبارها مفكرة .

واعلم أيضا أن العقل الذي يحصل الإدراك بآثاره والمادة نووه وتكون نسبة إلى النفس الإنسانية نسبة النفس إلى الأجزاء على مذكره الحكاء هو العقل الخارج المسمى بالعقل القمالي لا العقل الأول الذي هو أول العقولات . وتعمل المقام أن القوة الباصرة لا يمكنها إدراك البصرات

(١) ومراتب العقل النظري طبعه موهو طبق شرح المقامد في أوائل الجزء الثاني منه ، وفي التلخيص وغيرهما .

وعلاقتها أن العقل الحيواني هو الاستعدادات النفس للإدراك العقولات هو العقل بالملكة هو العلم بالضروريات والاستعداد النفس بملك لاكتساب النظريات . وسواء المصنف بملكة الاستحصال . والعقل بالفعل هو أن يصير النظريات ضرورة عند القوة العقلية بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى ثابته من غير اهتمام كسب جديد . والعقل المستفاد هو أن يصير حجة النظريات التي إدراكها بحسب لا يثبت عند تلك المراتب كمالات العقل بالنظر إلى الكتابة والاسم المستند للكتابة ، والكتاب بالفعل . د .

الا عند معبودة المولد حقيقيا بسبب طوع الانتباه الشيرة عليه فكله قوة البصيرة المرددة في القلب لاقتصر على الاصل والاعتدال من طوع التبرعات الروحانية ، ثم ان نبرات العالم الجسدي اربعة الشمس ، والقمر ، والكوكب ، والنار . وأسطح الشمس ثم القمر ، ثم الكوكب ، ثم النار . وكذلك نبرات العالم الروحاني اربعة بللدا الأول تالو قدس ، وبهذه الروح الاعظم الذي هو اشرف الاربواح القدسة ، وبهذه درجات اللامعة المربعة مثل مراتب الكواكب ، وبهذه الروح البشرية هو بقية النار .

ومراتب الاربواح البشرية على نوحين :

الفرع الأول : ما (١) اشراقها وتوحيها بسبب الصفة وتطور النفس عن غير الله سبحانه وتعالى وم الصورية والاشراقية .

الفرع الثاني : ما اشراقها وتوحيها بسبب تركيب الجوانب البينية وم التكامل والمساوون واذا عرفت القوى الخمس الموجودة في الانسان وعرفت الاصل الناشئة عنها ، فاعلم ان من هذه الاصل ما يصدر عن قراء من غير شعوره به كالبصم والنمو . ومنها ما يصدر عنها بشعوره ولكن ليس له فيه اختيار أصلا كن تصور الحوجة ففرض أسنانه أو يقوم المرض فيعرض . ومنها ما يصدر عنه باختياره أي يتبع قدره وإرادته . وهو صفان : جسائي كالحركات البدنية واستعمال الخواص . وتساوي كالتفكير والتذكر ومنها ما يصدر عن طين الصفتين الاختياريتين وحيث كان الاختيار تأهبا للقوة والأرادة وقد تقدم رسم القدر فوجب البحث عن حقيقتها وعن كيفية صدور هذه الاصل عنها .

أما بيان القدرة غير أن الحيوان اذا كان صحيح الزواج أي معصه اعتدالا لا تقا به ، وكانت أعضائه سليمة حمله فيه كيفية تضائية يمكنه بسبب صدور الحركات الارادية النفسية والحيوانية عنه ولا صدور ما كانا يتفرد به قدر ما يقين وانما كان في حراجه وأعضائه مثل كان الصدور والاصدور بسبب ما تنتجيه تلك الحالة . وهذا المعنى ظاهر وأما القرض من إرادته ان المولد من القدرة هو الكيفية التي كورة وانته غير بأن تلك الكيفية متفاوتة شدة وضعفا وسبب تفاوتها تفاوت استعداده لقبولها وليس له قدرة على تحصيل تلك الكيفية ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها لانهما من قوة الكيف والكيف غير مقصور بقدر يانه ان الممكن اما ذات أو صفه والصفة أما فعل أو غير فعل كالياس والفعل اما غير مقصور كحركة الجسم أو مقصور لما هذا الأخير لا يتصل به قدرة قبل ضرورة وانما يتفرد على تحصيل سبب حصول الاستعداد وذلك يرجع :

أحدهما : قدور صفه مزاجه بأن يسلطها ان كانت حاملة ويردعا اليه ان كانت دالة .
وثانيهما : أن تكون طاقته وحرمة الاتصال على وجه يرد استعداده فانه يتكرر مبالغة بعض

(١) عبارة عن الاربواح كأنت التعبير الرابع اليه تنظر الى المعنى . ز .

الاتصال بزاد قوى هي مبادئ تلك الاتصال .

وأما بيان الإرادة فهو ان الميراث اذا أدرك شيئا بأحدى حواسه وعقله أيضا ان كان انسانا وامكنه الوصول اليه فان كان ذلك الشيء ملائما له بمعنى انه ينده بحسب علمه أو عقله أو تهيئه ضروريا أو نائما له حدث فيه شوق الى وصوله اليه ومنه التيقن وان كان متافرا له حدث فيه شوق الى اجتباؤه ومنه التئيب وقد يكون شي واحد ملائما من وجه ومتافرا من وجه آخر أو ملائما بحسب عضو ومتافرا بحسب عضو آخر ، أو ملائما بحسب حين متافرا بحسب حين آخر أو ملائما بحسب الجنس متافرا بحسب التخييل والتعقل ولا يخفى عليك ما تركب منها وامتنعها .

ثم اذا حصل هذا الاختلاف حصل بكل المواقف ملائم داخ وبكل المواقف غير ملائم صارف فان ترجعت المواقف (١) على الصوارف أو غلبت هنا حصل النفس عزم جازم على طلب ذلك المترك اما بالحركة اليه أو بجمده الى نفسه ويسمى ذلك العزم الجازم لإرادة .

وان ترجعت الصوارف على المواقف أو غلبت هنا حصل النفس عزم جازم على الحرب من ذلك المترك أو دفعه عنها ويسمى ذلك العزم كراهة ، وان تكافأت المواقف والصوارف حصل لها التبر والتردد وطلبت بالتخييل والتفكير ترجيح أحد الجانبين على الآخر ولا عالة بكون ذلك التخييل والتفكير حركة إرادية تقسائية في طلب الترجيح وتلك الحركة هي النفس التي يسمى اختيارا ويسمى النفس باختياره مختارة وبالملة لا يزال سبب هذه الحركة باقيا حتى يسبح لها بعد استيفائها الرأي والتصور ، عزم جازم على اقتناع أحد الطرفين ، أو تعرض عنها أو بمرض لها منهم آخر يصرفها عنها .

وأما بيان كيفية صدور الاتصال عن القدرة والإرادة فهو انه متى حصلت الإرادة بمعنى العزم الجازم انبعث القوى المحركة للآلات البدنية بحسب تلك الآرادة اما على الفور أو في وقت يري المسئلة في وقوع المطلوب فيه حتى يوفيه أو يبرح عنه ، وان حصلت الكراهة حصل عندئذ عزمك الأول ، وان اتقى الامر ان حصل التوقف .

والخلاص ان الفعل الاختياري اما يصدر عن تلقى القدرة وتلقى القدرة اما بقاء عن تلقى الإرادة والإرادة من شوق جازم والتفوق الجازم بقاء عن تلقى الشوق بسبب التخييل والتفكير

(١) وما يجب ان يعلم ان المواقف منها كثرت وانتشرت لانتاج حد القاصر المميز المعطل للاختيار كمنوف البطولة من تاجر في صدد ترويج بضائعه عند المشتريين وهي منها بلست لانتاج حد سلب الاختيار منهم وحلهم على الشرارة بالاحطار وكذلك امر المواقف . وبعد أن خلق الله العبد مختارا لا يكفه الا ما في نفسه لا يكون القسي في ابراره يظهر المعطل وجه أصلا وما هو كل يستلزم من نفسه مختار ونصوص الشرع أيضا تدل على انه مختار فلا يكون واما انكار هذا الامر الوجهاني المقطوع به والحكم الشرعي القاطع حيدتوفكرة مدعيا لا ان القهر لا يخلو من مسقط في اجل البدنيات بحيث يكتوه كسوة اعرض الرضعات . ٣ .

ومطلق التصرف ينشأ عن الداعي والمصارف وما تفرض الذي هو عامة المصلحة القريبة على الفعل باعتبار وجودها المقتضى بالنسبة الى التعامل وتسمى الباعث أيضا وهي هنا ملائمة الأمر للملائم ، أو منافرة الأمر للمنافر والداعي والمصارف أيضا يحصلان عن أصناف الإدراكات وهي التخيل والتفكير لا تكون الا بالإرادة ولا تحفظ الا بالتدبير الصائب .

أما الحيوان فالادراك الحسي والخيال والروعي والتخيل التي هي مبادئ هذه الافعال جزأ أن تكون فيه بحسب التدبير الواعي والخاصات والمعادن التي تنفذ حتى يصير مجهولا عليها ومهديا بها بحسب مقتضى جودة تلك الافعال وورادتها ، وأكثر أفعاله الإرادية تاج التواهي الشهوية والتفعية ، والتفعلات التابعة لها .

وأما الإنسان فهو موهب في القطرة مجهول على العلم والاستكمال في تربيته النظرية والعملية فان لم يذب فان خلا عن الصحيح والقائد من العقائد وعن الفضائل والرفائل من الاخلاق وعن الحسن والتج من الافعال وكانت قراء الشوكي والحركة مخرجة الى أسباب التوش مقصورة عليها كانت حاله جارية بحرى باقى الحيوانات بل أسوأ حالا منها لأنها تتحرك طامع شائها ان تتحرك من المنافع والمضار الشهوية فتجذب في جلبها وسلبيها غاية جهدها مع كونها مجهول من المضاد الاخرى بخلافه حيث لم يدرك طامع شائها ان يتحرك من المنافع والمضار الاخرى ، ولم تجذب في جلبها وسلبيها مع أنه يجارى على ذلك بالمضاد الاخرى « أولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا » وان اكتسب قائد الاعتقادات ورفائل الاخلاق وتوجيه الافعال كانت حاله جارية بحرى الفياطين بل كانت أسوأ حالا منها حيث جعل القوة العقلية والجزء المكون من خلاصة الجهد البشري التي هو الشهوة والتغضب ، والجزء الشيطاني الرسمى .

وان تذهب كان أكثر أفعاله تابعها للتواهي العقلية ومؤديا الى نظام مصالح الملائم والمعاد بحسب الشخص والتوجه على وجه مقتضى الشريعة والحكمة المختار . وتذهب بها أولا انما يكون بأن يستمع الاوامر والتواهي الالهية والوجد والوجد والتغيب والتغيب الصادرة عن الانبياء والحكام . ثم يشتغل باكتساب الفضائل العقلية والتفكير في العقولات ليحصل ملكات وعادات مقتضى الفترات الفسائية والجسائية .

الفصل الثاني: في بيان بعض شبه الواردة على التكليف واختلاف العلماء في الاجرة عنها حسب اختلاف مذاهبهم .

قد كنا يناهك في الفصل الأول من هذه المقالة عامة التكليف وما يتعلق بذلك . والآن نريد بيان امكانه ووقوعه فقول :

لا يخفى على سائر العقلاء ان هذه المسألة من أصعب (١) المسائل بحيث أن جميع العقول التي

(١) يريد أن شدة الظهور كثيراً ما تتخذ وسيلة للتطوع المؤدى الى عدم أجل المسائل من أعرضها وليس فيها نجات من الدين بالضرورة غامض مستعصم وما هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة

تفكرت فيها من جهابذة نقاد الشريعة من محدث ووقيه، وأصولي ومتكلم من سائر الفرق الإسلامية، وغير الشريعة من كتابي، وفلسفي في كل عصر مقرون، ومذعنون بوعورة مسلكها وصعوبة مرتقى ذروتها ولهذا ضرب بيانتها المثل في الخفاء قبل أخفى من كسب الاشعري ولا شك أن الكسب إنما حاوله من حواره من شتيته لتصحيح التكليف، ويان امكانه به .

وإذا كان المين في هذه المرتبة من الخفاء مع وجوب كون المين - سواء كان تعريفاً أو دليلاً - أجلى من المين فإلا باله بالمين حتى أن أمة عظيمة مشتملة على علماء وعقلاء - وهي أمة الجبر - حادت عن التوسط أخفى الكسب لخفاءه المذكور إلى الجبر المحض (١) الذي هو إفراط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وتفریط في نسبه إلى العبد . وأمة أخرى أعظم منها وأكثر علماء وعقلاء وهي أمة القدر انحرفت عن التوسط المذكور إلى القدر المحض (٢) الذي هو تفریط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وإفراط في نسبه إلى العبد فخرج هاتين الامتين عنه أن لم يستلزم انتفاءه استلزم شدة خفاه أو شدة ظهوره كما سنذكره وكل ما هذا شأنه ، يسهل الإرادة عليه ويصعب الجواب عنه .
واعلم ان المواد التي تألف منها الشبه في هذا البحث خمسة اشياء (٣) عليه تعالى ، وقضاؤه ،

والوقوع فرع الجواز ، واختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بآلم الجوع مع تضافر الادلة على ذلك ، والخفاء في كسب الاشعري إنما هو بالنظر إلى القول المشهور عنه وقد سبق من المصنف انه خلاف التحقيق منه وليس المنع من الخوض في القدر من ناحية أفعال العباد فقط وله دائرة واسعة جداً يؤدي الخوض فيه إلى محاولة استكناه اسرار التكوين وتوزيع مواهب جل جلاله وليس لهم إلى ذلك من سبيل ما أشهدم خلق السموات والارض ، ولا خلق انفسهم . ذ .

(١) ومن لازمه ارتفاع مسؤولية العبد فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواجب والقول به مع نفي هذا اللازم خرق مكشوف . ذ . (٢) هو استقلال العبد تمام الاستقلال في مصطلح المتكلمين وهذا شرك لكن لم نر هذا في كتب القدريّة قال ابن المطهر في استقصاء النظر في القضاء والقدر ، في صدد بيان مذهبهم في ذلك : « ان الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثر في بعض الافعال وان الله قادر على تعجزه وقهره وسلب قدرته وإرادته فلا يلزم ان يكون شريكاً لله ، والله قادر على قهر الكافر على الايمان لكنه لم يرد منه ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لتلايقح التكليف » وهذا نص كلامه في مذهبهم وقد سبق من المصنف كيفية جمع الرازي في نهاية العقول كلامهم مع كلام الاشعري فينتج كـ . ذ . (٣) وعرض «جول سيمون» الفيلسوف الفرنسي (المتوفى سنة ١٨٩٦ م) في كتابه «الواجب الثلاثة من الاعتراضات التي تورد على الاختيار . وهي خضوع ارادة الانسان للطبيعة ، وخضوع ارادته أيضاً لميوله وشهواته (أي الدواعي) ، والاعتراف بعلم الله القديم . ثم توسع في دفع تلك الاوهام وقال: ان الاول فيمخطط شنيع بين الارادة وادائها فن شرع في قتل انسان بمسدس مثلاً لم يخرج الطلق فالعيب في الاداة لا يدع الارادة كلاً شيئاً بل يرتب عليه العقاب . وان الثاني فيه دفع التجارب وعدم الاحساس والضمير ، بضروب من

واختياره ، وإرادته ، وقوته . فتكون القبة بحسبها محسنة لكن الإزيمة الأولى لما تعالفت في عدم التأخير في متعلقها كان حكم الدليل الثالث من أحدنا حكم الدليل الثالث من الثلاثة الآخر فتكنى بالدليل الثالث من واحد منها فقط وليكن العلم كما سلف .

وأما القدر ذاته لا كان معناه عند الإشارة لإخراج الشيء من عدمه إلى الوجود وذلك الإخراج تأخير وهو متعلق القدر كان حكم الدليل الثالث منه وجوابه مخالفًا لحكم الدليل الثالث من أحد الإزيمة وجوابه فذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابه .

وصورة القضية الأولى أن كل فعل مطلوب إيقاضه من المكلف باختياره فهو إما معلوم الوقوع له تعالى أو معلوم القادر ، وكل معلوم الوقوع مطلقًا فهو واجب الوقوع ، وكل معلوم القادر مطلقًا فهو متع الوقوع لكل فعل مطلوب إيقاضه من المكلف باختياره فهو إما واجب الوقوع أو متع الوقوع .

أما الصغرى فمعلوم على تمام التكميلات والجويزات على ترجحه الكل وعلى الترجحه الجزئ أيضًا . على ما هي عليه في نفس الأمر « لا يجوز عن عمله متفاد ذرة » .

وأما الكبرى فلأن معلوم الوقوع مطلقًا لو لم يكن واجب الوقوع لكان إما متع الوقوع أو ممكنه وكذلك معلوم القادر مطلقًا لو لم يكن متع الوقوع لكان إما واجب الوقوع أو ممكنه وإثباتي باطل بأقسامه الأربعة فكما تقدم .

أما بيان الشرطية فلأن نسبة أمر إلى أمر مطلقًا لا يخلو إما أن تكون واجبة الوقوع أو ممكنة أو ممكنة وهذه قضية شرطية متصلة حقيقية ذات أحوال ثلاثة لا يخلو نسبة من النسب عن جميعها ولا يمتنع جميعها ولا اتفاق منها في نسبة من النسب أصلاً . وحقيقة متى انتهى أحدها في نسبة لزم أن يثبت فيها أحد الآخرين ، وقد انتهى في الشق الأول وجوب الوقوع فزوم أن يثبت إما امتناع الوقوع أو استحالة ، وانتهى في الشق الثاني امتناع الوقوع فزوم أن يثبت إما وجوب الوقوع أو استحالة ، وأما بيان بطلان الشق الأول . والثالث من القائل بالاستطوالم الأول كون معلوم الوقوع مجهول الوقوع ، واستطوالم الثالث كون معلوم القادر مجهول القادر والمجهول فيها مركب لكونهما مدركين على خلاف ما هو عليه فيلزم منه اجتياز الصدين أو المثلثين مطلقًا مع لزوم اتصالهما

الأكسمة . وما الصغرى إلا فرض ظهور الإرادة والتي تكون الداعية على الإرادة وأنت تصاعد ومائل لتجديد شيء قبل إليه النفس وتختار استعداداً فلا يكون التفرع بالدواعي التي هي الاختيار غير محض التسليطة . وإن الثالث فيه افتراض أن العلم الأول . علم انكشاف الاستعداد كما هي موجودة عن أن الله كامل غير متناهاته بذلك خارج من الحركة والزمان . ونحن نعرف أننا مختارون لأننا نعلم بذلك ونعرف أن الله يعلم كل شيء لأننا ندر من عليه ، ولكننا لا نعرف كيف علمه التمثل شيء لأن ذلك محقق علينا أنه . ملتبساً وبسيط هذا البحث في نحو هذه المسئلة . وترجمته إلى العربية مطبوعة قبل سبعين سنة في مخطوطات قرايج لا فيه من غير . د .

تعالى بقبضة الجبل المركب تعالى شأنه من ذلك طوا كبراً .

أما بيان بطلان الحق الثاني والراجح من خلافه لو كان معلوم الزورح أو للزورح يمكن الزورح لو للزورح لما لزم من فرض عدم زورح الأول ولا من فرض وقوع الثاني حال إتيانه لكن يلزم من كل واحد من الفرضين حال إتيانه خلافه من معلوم الزورح أو للزورح يمكن إتيانه .

أما الملازمة فلأن الممكن لو استلزم الحال لاستلزم رفع نفسه عن الحال واجب الارتفاع وهو على هذا التصدير لازم الممكن . وجوب رفع الزورح يستلزم وجوب رفع الزورح . فالممكن غير واجب الرفع هذا خلف .

واختصر بأن القتل الأول عند الحتك يمكن القتل الأول تعالى ووجه القول يستلزم رفع عنه مع أن ارتفاع الأول جلي اسمه حال إتيانه قد لزم من فرض عدم الممكن حال إتيانه . واجب بأن الحال إتيانه أن يستلزم ارتفاع الممكن إتيانه حالاً إتيانه ناشئاً عن ارتفاع الممكن بأن يكون الزورح على لازم إما بالمعنى كما هنا وفيها إذا كانا معلولين على واحد فلا .

وأما بطلان الثاني خلافه لو أمكن عدم وقوع معلوم الزورح أو وقوع معلوم الزورح أمكن انقلابه على تعالى جهلاً مركباً وانقلاب العلم جهلاً مطلقاً أي سواء كان بسيطاً أو مركباً وسواء كان في الحقائق أو في المفروق من باب انقلاب الحقيقة . وانقلاب الحقيقة مطلقاً حال إتيانه فانقلابه على تعالى جهلاً مركباً حال إتيانه ، وفي ضمن هذا الحال حال آخر في شأن تعالى خاص به وهو جهله تعالى جهل المركب تعالى شامخ بعد علمه المحيط بالجزء من القيام الذي هو من خواص الالهييتين أن يشأ بأدنى مرتبة من مراتب الجبل المركب أو البسيط طوا كبراً .

وأما غيره تعالى خلافه في إمكان اتصاله بجمل ما بسيط أو مركب ولو بلغ ما لم يمكن ولا يستحيل عليه شيء . منها استحالة ثانية أصلاً نعم يستحيل في بعض الممكنات الجبل بضمه في بعض الانبياء لكن لا إتيانه بل إتيانه مستحيل من متضمن ذاته كالتيه والظلمة والكل والاطمة أيها عند الإمانية وإطلاق حنان القلم في تمثيلها يخرجنا من حلق التصور فينبغي التمعن الزيادة المحيط بأهميات الحقائق . وإذا تمت البرهنة على عدمي الدليل وجبت النتيجة وهو أن كل فعل مقرب إتيانه من المكلف باختياره فهو إما واجب الزورح منه أو متعه وكل ما هو واجب الزورح منه فإتيانه إياه باختياره حال وكل ما هو متعه الزورح منه فإتيانه إياه مطلقاً . أي سواء كان باختياره أو بغير اختياره . حال لكل فعل مقرب إتيانه من المكلف باختياره فإتيانه إياه باختياره حال

أما الأول من الكبرى فلتناقض الوجوب والاختيار لأن المختار من وجه به القتل والترك وواجب الزورح منه جبراً أو إيجاباً مالا يترك تركه فإتيانه إياه اختياراً حال .

وأما الثاني خلافه لو أمكن إتيانه لا يمكن وقوعه لكن وقوعه حال كما هو المقروض بإتيانه حال أما الاستحالة فظاهرة ، وأما الملازمة فلأن الإتيان عين الزورح بالاعتناء ، وأما الظاهر فتبينها قائماً على الاعتبار فقط فإن اعتبر القتل نسبة إلى القاتل سلم إتيانه ، وإن اعتبر نسبة إلى المقتل

سواء وقعوا كالحق في علمه واثن سلبنا منايرته الوقوع بالذات فهو ملزوم ولزوم من حصول اللزوم حصول اللزوم وهكذا الحكم في سائر الاحداث الشدية .

وبعضهم قوم الافتكاف بينهما أخذاً من أمر قسري يقع فيه كل من اعتاد الوقوف عند الظواهر وهو قولهم كسره لم يتكسر وما جرى أنه جهاز عن أردت أو بشرته كسره لم يتكسر ، ولذا ثبت أن الإيقاع ملزوم الوقوع بناء على التذلل (١) أو اعتبار نسبة الال قاطع ملزوم لاعتبار نسبة الال المنفصل بناء على التحقيق والوقوع ملزوم ألخص لامكان الوقوع إمكانا عاما وصدقت المقدمة الاجتبية وهي أن ملزوم ملزوم الشيء ملزوم لذلك الشيء يثبت أن الإيقاع ملزوم ألخص لامكان الوقوع إمكانا عاما وامكان الوقوع متناف للامتناع وصدقت المقدمة الاجتبية وهي أن ملزوم متناف الشيء متناف لذلك الشيء بالأولى أن كان اللازم أهم كما هنا فإن إمكان الوقوع أهم من الإيقاع لأن كل موضع يمكن الوقوع ولاعكس لاعتراضه يمكن الوقوع في المضموم الشيء هو غير متبع فانه يمكن الوقوع لكنه ليس بمتبع .

واما اذا كان سلبيا له كقولنا للانسان ملزوم قاطع متناف فصاعدا فيقال في المقدمة الاجتبية ملزوم متناف الشيء متناف لذلك الشيء كذلك ولا يقال فيه متناف لذلك الشيء بالأولى والسرفيه أن مناط المناقاة هي القيود ذاتية كانهما أو عرشيته فكلا كانت القيود اكثر كانت المناقبات اكثر الأبرى إن الانسان لما كانت قيوده اكثر من قيود الحيوان فان مناقباته الحيوانية تزداد عليه مناقباته بلبع ما دخل منه تحت الحيوان .

وظهر من هذا أن المناقاة كما تحيل المضموم والخصوص تحيل الشدة والضعف أيضا فان مناقاة الانسان لضعف أشد من مناقاة الحيوان له فانه يناقاه بأعز من وعما الجسد والحركة الارادية والانسان يناقاه بثلاثة أعياد طنان والطق فإيقاع الشيء متناف لامتناع وقوعه لكن امتناع وقوعه حتى لا تقدمناه فإيقاعه محال .

وحاصل ماثبت فيما تقدم أن كل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما ملزوم الوقوع منه له تعالى أو ملزوم اللازوم وكل ملزوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع منه وكل ملزوم اللازوم منه له تعالى فهو متبع الوقوع منه لكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما واجب الوقوع منه أو متبع الوقوع منه وكل واجب الوقوع منه فإيقاعه اياه بالاختيار محال وكل متبع الوقوع منه فإيقاعه مطلقا محال وكل ما إيقاعه مطلقا محال فإيقاعه بالاختيار محال فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه اياه بالاختيار فإيقاعه اياه بالاختيار محال وكل ما إيقاعه بالاختيار محال فإلصافه إيقاعه بالاختيار تكليف بالتحال . وكل تكليف بالتحال فهو محال عن الفاعل فكل حال عن الفاعلة فهو عبث وكل عبث فهو متناف للحكمة التي هي إقتان الشيء . وإقانه أن يكون على وجه يترب عليه فائدة التي من شأنها أن يترب عليه ثم إن فعل ما يناق الحسنة وإن لم يكن محالا

(١) أي بناء على تسليم تنايرهما بالذات كما هنا وما تنايران بالاختيار - كذا من غاشي الاصل

في حق الممكن لكنه محال في حق الواجب تعالى لقاعدة مفروقة في محالها وهي أن كل حقيقة متعاقبة
تعالى فهي ثابتة له على أهل مراتب النكاح والبلوغ حد التام إذ لا مطمع لجنس نقصان في أن يحرم
حول ذلك الجانب رأساً فيثبت أن التكليف نفسه محال أيضاً لأنه تكليف بالمحال فقط .
ثم اعلم أن هذا الدليل سلمه قوم ونبا عنه آخرون والذين حلوه اختلفوا إلى فرقتين فرقة وثبتت
عليه انتفاء الإتيان والشرائع كالبراعة ، وقوم أثبتوا الإتيان والشرائع ، واقتضوا الجبر الحسن
وهم الجبرية ومنعهم من قول في محله .

وأما من نبا عنه قوم سائر الخلق والعلامة فترحموا الجواب عنه ، والترتيب الطبيعي يقتضي
تقديم المقتضى فانهم أبعد الناس عن الجبر بحسب علمهم مع أنهم لا يخفون منه كما قال بعض العلماء
فيلم والمجلس حصون للاحتيال (١) ، وقال الامام القاضي رحمه الله عنه إذا سلم المقتضى فسلم
بطلان (٢) منعه .

واعلم أن المقتضى اختلفوا في الجواب عن هذا الدليل إلى أربع فرق بحسب اختلافهم في علم الحق
تعالى . ولذا ذكر قبل التبرؤ في ذلك ثلاثة أمور متعلقة بالعلم .

الأول : بعض الأقوال في حقيقته قليل كيف وحيد هو إما صورة أو قبول التام لها أو صفة
توجب تحديداً . وإما فعل وحيد هو إما حصول الصورة أو التحسين والثالث والخامس للتكليف
والإتيان المتكامل .

الأمر الثاني : الخلاف في كفاية علم تعالى في عينه والقرآن ، وحينئذ (٣) أن علمه بالممكنات
بالإسلام صورها ، والأمر الثالث بصورها فيه . والمقتضى بثبوت المصنوعات (٤) ، والأخرون
بالمثل (٥) .

والفرقوس بالحاد الصافي مع المقتضى ، ومتأخرو الحكماء بالأجالي في الجزئيات ، وبالصورية
بالأعيان الثابتة .

الأمر الثالث : في وجوده ففرقة من عدم الحكماء قالوا يعلم غيره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطة ففرقة
لا يعلم شيئاً أصلاً ولا علم نفسه يلزم عليه ما يلزم على الأول . وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره بفرقة لا يعلم
غير النفس تنصيلاً ، وفرقة لا يعلم الجزئيات الشفية وللمشكلة إلا على وجه كلي . وفرقة من المقتضى

(١) على تقدير حد الداعي فأمره والعلم غير تابع للمعلوم . د . (٢) في التقدير يعني غيره
مطلقاً كما نسب إليهم ، والتقدير على طبق العلم التام المعلوم . د . (٣) هو ابن مزيان الأندلسي
مؤلف كتاب التمهيد أخذ الفلاسفة عن ابن سينا وأبو العباس الفركزي . د .

(٤) ويثبتون بثبوتها بما يرونها في الأول د . (٥) وقد توسع المشايخ والمفسرون في هذا المثل
والأخلاقية التي هي عبارة عن عالم يتوسط بين المادي والجبروت ومنه أخذ المشيرون لعالم المثال الذي
تجسد فيه المادي في زحمهم وهي صور لأعادة لما مثل العكس في الزاوية عدم . د .

لا يعلم الشيء قبل وقوعه ويتغير بتغيره .

إذا عرفنا هذا فنقول الفترة الأولى : أي على الجبال ، وابتاعه أبو حاشم ، والفاضل عبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة قائم متعزلاً من الدليل وهو لزوم انقلاب العلم جهلاً وتقيضاً وذلك لأنهم كانوا إذا قيل لهم لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلاً ، قالوا : نقول من يقول أنه ينقلب علم الله جهلاً خطأ ونقول من يقول أنه لا ينقلب خطأ ولكن يجب الاستدراك عن القول ، وأنت غير بأن هذا الجواب في غاية الضعف لأنهم إن أرادوا أن الشيء والائيات باطلان في نفس الأمر كان هذا قولاً باتيات الوساطة بينهما وجدية العقل دالة لذلك كيف وعدم احتياج الشيء والائيات وعدم ارتضاعها لأجل البدييات على الإطلاق قائم إنما يثلون لها به وبثلاثة أخرى يثقف عليه وهي قولنا الشكل أصغر من الجبل ، والألف من الألف مستبر وليس مستبر وقولنا الأشياء السطوية ثلثه واحد مقسومة والألحقيتها واحدة ولهمست بواسطة . وقولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ، والألا لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الثنتين وعدمه واحداً والشيء والائيات في المسائل الثلاث لا يمتنعان ولا يرتضيان إلى آخر ما فصل في علمه ، وإذا كان أجل البدييات باطلاً ارتفعت سائر الرغبات في المهورات فارتفعت الإنسانية وكيف يقوم هذا أمراً حائل فضلاً عن أولئك الأعلام ، وإن أرادوا أنهم لا يدركونه باللفظ واللسان فالأوام ملوثة على قطعهم وكلامهم ، وإنما ورد على هذا البحث في نفسه . وإن أرادوا أمراً ثالثاً لمبارتهم لا قوذه لعدم احتمال معنى ثالثه لما كان لا يخفى .

الفترة الثانية : الكسبي ومن وافقه قائم قالوا : العلم ينتج المعلوم فإن فرغنا أن الواقع من العبد هو الايمان يكون الحاصل في الأول هو العلم بوجود الايمان ، وإذا فرغنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلائل الايمان لزوم أن يكون الحاصل في الأول هو العلم بالكفر بدلائل العلم بوجود الايمان وهذا فرض علم بدلائل من علم آخر لأنه يشترط علم الله تعالى بأنهم آمنوا بأن هذا الجواب أيضاً في نهاية السقوط وذلك لأنه لا نوع في أنه متى كان الواقع هو مصدور الايمان من العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الايمان ومتى كان الواقع هو مصدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الكفر إلا أن هذه النتيجة شرطية لأن قولنا إن كان المصداق من العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعالى هو العلم بكذا ، لا شك في أنه قضية شرطية إلا أننا نقول على حصل له تعالى في الأول علم بفرع احد الطرفين أو لم يحصل علم لم يحصل لهذا هو قول الفترة الثالثة وسيأتي ردّه وإن حصل فنقول لا يمكن ذلك العلم في نفسه وإنما على وجه خاص وكونه عاكفاً شروطه بفرع معلوم ذلك العلم هو تغير المعلوم لا محالة يتغير العلم وهو محال من أدبته وجوده .

الوجه الأول : انقلاب العلم جهلاً .

الثاني : انصاف الراجب تعالى بذلك وهو نقص يستعمل عليه تعالى كما قدمناه .

الثالث : إن علم الله تعالى كان طاقلاً قبل تغير هذا المعلوم فيلزم أن يتغير حدوث الشيء من

صفته التي كانت حاصلة له وأن يتبع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل البتة .
 الرابع : ان العلم بالافرنج مشروط بالافرنج فإذا حصل العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل
 ووقوع الكفر وذلك جمع بين التيقين وهو حال .

الفرقة الثالثة : هشام بن الحكم ، وأبو الحسين البصري يؤمن (١) بن صفوان الترمذي رئيس
 الجبرية ومن تابعهم فاتهم قالوا أنه تعالى كان في الأول عالماً بخلق الاشياء وماياتها ، وكان عالماً
 بأنه سيحدثها مراراً كثيرة بأحداث جزئيات . فأما العلم بخلق التفاصيل وبذلك الاحوال فما كان
 حاصلًا في الاول وإنما يحدث العلم بها عند حدوثها وبذلك ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم
 لكن يشترط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه فقد
 حصل المرجح مع شرط الإيجاب فلا يجرم يحدث ذلك العلم ، وإذا منعنا كونه تعالى عالماً بهذه
 الجزئيات في الاول فقد زال هذا الإشكال .

أقول : حاصل مذهبيم أن العبد مختار اختياراً حقيقياً لا يهتار عليه من هذه الجهة أصلاً . ويان
 ذلك ان العبد وإن كان مرتبطاً بالحق تعالى في اتجاه ذاته بوصفاته ، وأفعاله الغير الاختيارية فهو
 منقطع النسبة اليه تعالى في أفعاله الاختيارية لأنه مستقل بها خلقاً وإرادةً وطياً . وذلك أن الحق
 تعالى خلق العبد ، وخلق له قدرة مؤثرة في أفعاله الاختيارية بإرادته فإذا فعل العبد فعله الاختياري
 تكون قدرته وحدها هي المؤثرة من غير مشاركة أو معاونة من قدرته تعالى وتكون أيضاً إرادته
 وحدها هي المخصصة من غير احتياج إلى إرادته تعالى في دفع مخالفة إرادته تعالى وعلى هذا القدر
 في هذه المسألة أطبق جميع طوائف المتكلمة علم يبق في مذهبيم ما يلزم من الجبر إلا مسألة العلم علماً
 زائداً عليهم هشام ومن تابعه لم يبق على مذهبه إشكال رأساً ، لكنه مذهب مشيبي فيجب جداً
 يقتصر منه جلد المؤمن بل والكافر وليست شعري أي فرق يبق بين هذا المذهب والمذهب المشهور
 عن الفلاسفة في التكلم على تعالى بالجزئيات كلها لا فرق بينهما إلا بالسرعية والآلية والجهل
 نقص طائفة مدته أو قصرت فيستعمل على واجب الوجود وقد شنع بعض العلماء النظام على هذا
 المذهب بقوله . وهذا قول أطبق أكثر المسلمين على عدم الالتفات اليه .

أقول وهذا القدر شيعي غير كاف في أنزال هذا المقام على الواجب على كل أحد الحكم بما يوافق جميع المسلمين
 على كفر من نفوه يمثل هذا الخطر العظيم عظم قدره (١) في العلم أولاً وصرح المحقق الباقى في
 إشارات المرام ان أبا حنيفة والشافعي وأحمد كفروا هشام بن الحكم بسبب هذه المسألة وبأنه إذا

(١) حر أصل البلاء ، وقتل سنة ١٢٨ وتابعه هشام بن الحكم الجسم قال ابن حزم : كان يزعم
 ان علم الله يحدث تعالى الله عن ذلك . مات بعد نكبة البرامكة ، ويرى مثل أبي الحسين البصري
 صاحب المتمدن حيث يذكر منهما في مثل هذه المسألة . (٢) وعلى قدر عظم قدر العالم فيكون
 عظم خطاه فلا يستغرب وقرع أبي الحسين البصري في مثل هذا الرأي القبيح وذلك مسألة ذات
 فيها الايام في البرهان فضلاً عن الصريح الحراني نأى الله العارضة . ز .

ورددت عليه هذه المسألة أخافها إل ما يجهل بما لا يتأخر من سلو ما به تعالى وسرى من يتحكم بقدره
مشية العبد غالباً (١) على مشية مولاه أن يتحكم بزيادة علم العبد على علمه تعالى فإن العبد قد يعلم
الشيء قبل وقوعه برسى أو غيره .

الفرقة الرابعة : بقية المتفرقة وشاركهم غيرهم في ذلك فاتهم أجابوا عن الدليل بموجبين أحدهما
على سبيل المعارضة والآخر على سبيل الحل والتصديق .

أما الجواب الذي على سبيل المعارضة والآخر فهو أن الله تعالى كما كان حالاً بوقوع أحداث
المحقق قبل عقلم كذلك كان حالاً بوقوع أحداث نفسه قبل عقلمها فكان علمه بوقوع أحداث العباد
منهم موجبا لكونهم مجبورين عليها لزم أن يكون الحق تعالى أيضاً مجبوراً على إيقاع فعله فذلك
فيه أجبت به في أمثلة تعالى فهو جبراً في أمثال العباد .

ورددت في شرح المقاصد بالفرق بين المحقق والمحقق به حيث قال الاختياري : ما يكون القاعل
متحكماً من تركه عند لزومه فعله لا بعداً وهذا متحقق في فعل العبادي تعالى لأن إرادته قد بدت متعلقة
في الأول بأنه يقع في وقته وجل أن تتحقق سيقط بتركه وليس حقيقة سابقة علمه لا يتحقق الوجوب
والاستيعاب أدل على الأول ، والحاصل أن تحقق العلم والإرادة بما فلا يخلو بخلاف إرادة العبد
مع علمه تعالى انتهى .

أقول : المطلوب بالي ، والفرق غير مؤثر فإن العلم بوقوع الشيء مستلزم لوقوعه بلا فرق بين
المقتارن للزادة والسابق عليها كما لا يخفى فإن نفي الاختيار في الثاني نافذ في الأول والا لا يلحق
أنه غير متعلق به كما سقوا في الحل .

وأما الجواب على سبيل الحل والتصديق فهو أن علمه تعالى بوقوع فعل معين وإن لزمه وقوع ذلك
الفعل لكن علم شخص بوجوب وقوع فعل من شخص آخر سببه القرب فقدره ذلك الشخص
الأخر وإرادته لا ينفك اختيار ذلك الشخص الآخر فعله تعالى بوجوب وقوع فعل من شخص لا ينفك
اختيار ذلك الشخص لأن السبب القريب لوقوع ذلك الفعل من الشخص هو قدرة الشخص وإرادته
فكذلك أجاب حالة المحققين العلوي هذا الله تعالى عنه .

ونظر لذلك المحقق صدر الدين القزويني في إتهام الباري تنظيراً بوجه فقال : وتظير ذلك أن
يكون ليد طريقان إل مقصده أحدهما حال ، والأخر ساقط وله قدرة على قطع كل واحد منها

(١) بل أجرى للمثل سبحانه عادة - يحسن فعله - على أن يريد ويخلق ما أَرادته العبد من
الأفعال التي كتفها بها تعالى الله عن أن يطلب على مشية مشية بقاها الله تعالى في الحديث القدسي « يا معبودي
كلكم حال إلا من عديته فاستهوى أحدكم » رتب العداية على الاستعداد وهو طلب العداية
وإرادتها . وفي الذكر الحكيم « من أراد العاجلة عجل له فيها ما شاء من لريد » رتب التسجيل
القرب على إرادته تعالى ، على إرادة العبد ، وكذلك قوله تعالى « ومن يرد ثواب الآخرة فرب
نعم » . ومن كان يريد حرث الآخرة نزد له في سره » .

حين ارادة نقله ولكن قبل أن يشرح في قطع أحدها اتفق أن رجلا علم بكشف أو الخاتم مثلا بأن رجلا بأرادته يختار الطريق الطال فكان أن علم الرجل في الصورة المقروعة لا ياتي قدرة زيد على قطع الطريق لتساقط كلفه علم الباري تعالى بكفر الكافر مثلا لا ياتل قدرة الكافر على الايمان والحاصل أن الباري تعالى يقدر من طرق المقصور ما يعلم أن العبد بأرادته يفعله لا أنه يقدر فعلا ويحبر العبد عليه انتهى .

أقول : وبإذن كلام هذين العلامةين وحقيقته أن غاية ما زعم من علم الباري تعالى بكل البدويعه له وزعمه في الشيء مضطرب مضطربا شرطا متصلة لوجوده يترقى قولنا كلما علم الباري تعالى يرفح فعل من العبد ونحو وكل قضية شرطية متصلة لزومية فهي إما محال على ما زعمه المتقدم قتال ولازمية التال المتقدم ولا دلالة لما على حلية أحدهما للأخر ولا مطولية الآخر له أصلا .

وذلك أن التلية انحصر من الزوم شكل شيئين أحدهما علة تامة للأخر مثلا ما زعم وجودا وعندما وليس كل متلازمين وجودا وعندما أحدهما علة تامة للأخر فيضما عموم ونصوص مطلق مثاله طوح الشمس الذي هو علة تامة لوجود النهار وإضاءة الأرض ، وكل منهما معلول له وليس شيء من الآخرين بعله للأخر ، ولا معلول له والثلاثة متلازمة فيجوز أن يكون المتقدم علة قتال نحو كلما كانت الشمس طالمة كان النهار موجودا يرفحو كلما كانت الشمس طالمة كانت الأرض مضئية ، ويجوز العكس نحو كلما كان النهار موجودا فالشمس طالمة ونحو كلما كانت الأرض مضئية فالشمس طالمة ويجوز أن لا يكون بينهما حلية لكن يكونان مطولين لمة واحدة نحو كلما كان النهار موجودا فالأرض مضئية ويجوز أن لا يكونا مطولين لمة واحدة نحو كلما كان معنا انسانا كان حيوانا فلهذا ان ليسا بمتلازمين لعدم كونهما مطولين لمة واحدة ، وإنما التال لازم المتقدم .

وإذا عرفت ذلك ظهر لك أن استلزام العلم بشيء وجود ذلك الشيء لا يستلزم حليته له ، فعلم الراجب تعالى برفح فعل العبد ليس علة لذلك الرفح والسر في ذلك أن العلاقة بين العلم والمعلوم التي هي متغا الاستلزام المذكور ليست علاقة تأثير بلا شية وإنما هي علاقة مطابقة بينهما مما أن المطابقة بين الشيءين على وجهين أحدهما مطابقة من الطرفين كطابقة سطح لسطح ، بحيث لا ينضل أحدهما عن الآخر في جانب من جوانبه أصلا وكطابقة صورة في وجوده عن الخارجيين أو الحياتيين ونحو ذلك هي جميع جزئيات هذا الرفح تكون نسبة أحد المتطابقين إلى الآخر ليست بأول من نسبة الآخر إليه .

والوجه الآخر : مطابقة من أحدهما فقط بأن يكون أحد المتطابقين علويا إلى الآخر لا بالعكس كطابقة صورة القوس المنقوشة في الحائط لمرة القوس الخارجية فانها صورة متماثلة كثيرة نقشها نقاش الحس نياسا على الصورة الطبيعية الخارجية للقوس وأصلها لما منها لكون عيالها معرفة أيضا عند غيبتها عن الحس وكطابقة صورتها الظلية الحادثة من حيولة جرمها الكثيف بينهما وبين النور وكطابقة صورتها المثالية الحادثة بسبب مقابليتها لصقيل غير مشف كالمرآة الما ينعكس فيها ، وكطابقة

مؤثرتها الخيالية المتفرقة في الخيال فانها صورة شبيهة بمقدارية نفسها الروح الباسر بواسطة المصنوعين والجن المتفرقة أيضاً لها من مؤثرها الخارجية أيضاً وكتابتها صورتها العقلية لما بعد الطبيعة الغير المقدارية التي نفسها فلم يفل بأناهل المتكررة في لوح النفس بعد تجريد نوراني كل شخص لما احتياها بالصورة في كل موضع من هذه المراتح الخمسة تأخذ الهيئة الخارجية الحقيقة الطبيعية فتنسب اليها ويقال صورة القوس وهي لا تنسب اليها فلا يقال قوس الصورة وانما كانت الصورة البلية تأييد السطوح ، وحكاية عنه والتأج لا يؤثر في التبرع ، فالصورة البلية لا تؤثر في العلوم فلا يتكون العبد بهجورا في العمل الصالح عنه بسبب تنطق العلم بصورة .

ويعلم ان هذا الجواب في غاية الرواقه لكنه انما يمكن من يقول باستقلال قدرة العبد في ايجاد أمهه سواء كان مستقلا في القدرة أيضا ومن المتفرقة أولا وهو امام الحرمين .

وأما من يقول ان فعل العبد واقع بتأثير قدرته تعالى وحدها او بمشاركته من قدرة العبد كالفعل سابقا . فان هذا الجواب وان نفيه باعتبار هذه القدرة لكن تزد عليه شبهة أخرى فيحتاج الى جواب آخر وهي على صورة القدرة الأولى يدانا تأخذ القدرة فيه بدل العلم فتقول :

كل فعل مطلوب ابتداء من المكلف بالاختيار فهو انما يقع له وقع بتأثير قدرته تعالى وكل فعل انما يقع له وقع بتأثير قدرته تعالى فيحتاج المكلف اليه بالاختيار حال .

أما الصغرى : فالمعلوم تأثير قدرته تعالى لكل ممكن معلوم ، بالاجهاد أو بوجوده بالاعدام . وأما الكبرى : فمعلوم ابداع القوانين على أثر واحد فكل فعل مطلوب ابتداء من المكلف بالاختيار انما يقع له وقع بتأثير قدرته تعالى فيحتاج المكلف اليه بالاختيار حال فالتكليف به تكليف بالفعال ؛ وكل تكليف بالفعال فهو حال من القامه وكل حال من القامه فهو موجود وكل موجود متعلق بالممكن موجود لقصائمه لكن قصائمه حكمة تعالى حال وموجب الفعال حال فالتكليف بالاذكر تكليف حال ثم ان المصدين للعباد عن هذه القدرة وهم القائلون بتأثير قدرته تعالى فثبت ما تقدم في الجواب عنها حسب ترتيبها بهم ويان ذلك أن الفعال على قسمين : أحدهما حال لذاته والآخر حال لغيره . أما الحال لذاته فهو ما يكون ماحية كائنه في ثبوت الاستعداد لما فعله أو عارضا من غير توقف على وجود شرط أو انتهاء مانع فانما كان كالتركيب ، أو صفة كاجتماع العندين . وأما الحال لغيره : فهو ما يكون متنا أمهه كأمراً عارضا عن ذاته ذاتاً أو عارضا وهو ينقسم الى قسمين بسبب انقسام ذلك الأمر الخارج . وهو متنا الاستعداد - اليها أحدهما كونه خلاف الحكمة والنسق والآخر كونه خلاف منطق العلم أو الاختيار أو القضاء أو الإرادة .

والقسم الثاني : وهو كون الشيء مخالفا للحكمة الالهية والنسق المادي - وهو المسمى بالفعال المادي كخلق الجواهر والظهور الى الابداء ، وحل الجبل - فانها وما شاكلها تختلف أحكامها بالنظر الى قدرته تعالى مع إمكانها الثاني والى حكمته في ترتيب هذا النظام الاكمل .

ويان المقام يحتاج الى نوع بسط من الكلام وهو أن الشيء قد يشتمل على أمور ذاتية أو

عرضية لازمة أو مفارقة ثم ان العقل يحكم عليه بحكم خاص بسببه ملاحظته بأمر خاص من تلك الامور لا يمكنه أن يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم آخر لا يناسب تلك الملاحظة ويمكن هذا حكمه على ذلك الشيء بجهة يحكم آخر غير الأول بسبب ملاحظته بأمر من تلك الامور غير الأمر الأول .

ومثاله انه اذا لاحظ العقل الدم لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه غذاء للبدن من حيث كونه جسما بل من حيث كونه عضوا بالقوة القريبة من النقل وبالعكس لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه ذرأباد ثلاثة من حيث كونه دما بل من حيث كونه جسما طبيعيا وهذا أمر مفروغ عنه .

اذا عرفنا هذا فاعلم ان هذا الأمر الباطني والنظام النفسي الذي اوجد الله تعالى العالم بحسبه واستمرت فيه ستة المظردة على طبق النظام العلمي الازل يمكن أن يلاحظه العقل من كونه متعلق القدرة الفعالة وان يلاحظه من حيث كونه متعلق الحكمة الكاملة . فان لاحظته من الوجه الاول امكنه ان يحكم عليه بمواز فرط نظامه وخرق نفسه فان القدرة تامة والامكان ملازم لمتعلقها فلا مانع من هذه الطبيعة فلذلك يجوز العقل ان يكون في هذه الساعة قد جعل الله تعالى البحر الملح صلا لكن بالنظر الى الامكان الذاتي فقط وان لاحظ الثاني حكم حكما ضروريا بأنه الآن باقي على مايتجه حكما لا يحصل متعلقه بتغيير ذلك الحكم كما قرر في موضعه ثم لتبينك على نقطة ان أخذ التوفيق بعددك امكنك أن تجلواها كثيرا من ظلمات الله الواردة على كلام المحققين في مواضع يدفعك اليها البحث والنظر . ومن ان اخلاق القدرة ومتعلقها بكل شيء بالعقل ياتي الحكمة التامة واخلاق الحكمة ياتي اخلاق القدرة ، والكمال انما هو اخلاق الحكمة . ولتبينه لك في مثال ما توضع لك مشترك بين الجهور وهو أن التجار مثلا يقتدوا على التصرف في القطع الخشبية كيف ما أرادوا لكن صناعته وحكمته تقتضي أن يصرف فيها على طبقها وان لا يهتلق متعلق قدرته بها على وجه يخلق صناعته وحكمته حتى لو أخلفها وتصرف في الخشب تصرفا لا يمكن منه أن يخلق منها صورة متقة ثم ينسب بل قد يجوزنا بخلاف ما اذا تصرف فيها على مقتضى الحكمة فانه يمدح به ولا يذم بعدم متعلق قدرته بالانها ، ولا يقال أنه عاجز عنه بل هو قادر عليه والسر فيه ما يستدعي في الفصل الاول من هذه المقالة ان متعلق القدرة بالأمر الكلي كاف في صفة متعلقها بكل جزء من جزئياته حتى لو لم يتعلق بالعقل بشيء أصلا ما عدا ذلك في كونه قادرا بل يتبع أن متعلق القدرة الازلية بكل مقدور بالعقل لكن لانهاه بل لتبينه وذلك الغير أقسام ثلاثة .

الأول : عدم تعلق المقدرات ذاتها لا يمكن أن متعلق القدرة بحسبها بالعقل الا اذا انتهى أحد الأبد لكن انتهاء أحد هذه حال متعلق القدرة بحسبها بالعقل حال .

وقوله متعلقات القدرة أو متعلقاتها لانهاهي ان أرادوا به المتعلق والمتعلق بالقوة والصلوحة فالانهاهي في كلامهم عدم ملكة وحدهى . وان أرادوا المتعلق أو المتعلق بالفعل فالانهاهي فيه لانهاهي بمعنى انه مامن جهة من الصفات والصفات الا ويمكن أن تقع بعدها جهة أخرى من غير

وتقرئ متحده ما والايمية (١) بهذا المعنى مجازية .

الثاني: انه ما من آن من الائنات الا ويمكن أن يوجد فيه الشيء أو خده ومن أوجد أحدهما فيه أصبح الآخر لكن لا إلهاء بل لاستزاده محالا إلهاء وهو اجتماع المتضادين .

الثالث: مثلاً: ونفخ المكن المسكة ويوضح أنه ذلك مذكوره في الجواب عن شبه ودهت على تعريف الجنس بأنه الذي يصل على الكثير المنطق بالترجوع وهي (٢) أن هذا التعريف يقتضي أن يكون كون الجنس أهم من التفرع ومشتقاً على صفاتي عطفة ضروريا مع كونه تعالى قادراً على أن لا يخلق إلا نوعاً واحداً من أنواعه .

وهذا الحكم واجب الصديق عند جميع الظنين .

وأجابوا عن ذلك بأن وجوب أهميته واشتقائه على صفاتي عطفة إنما هو بالنظر إلى المسكة الثانية الباقية والعادة الأكسية المسكنة بالجمود الذي ليس فيه عقل والقدرة التي ليس فيها تفكير ، فانها تراعى حركات الموجودات واستعداداتها وهي عقلية ومستعدة لأن يوجد الجنس في الأنواع المختلفة وكلما كانت الحركات طالية لوجوده في أنواع عطفة فلا يمكن عادة أن يوجد جنس منحصر في نوع أو فرد لكن المقدم حتى فكذلك الثالث .

وأما جواز انفصاله في نوع آخر فلا يمكن وكل أمر يمكن أن يوجد أن تعلق به وجوده القدرة الأكسية للطاقة فانفصاله في نوع أو فرد يمكن أن يوجد أن تعلق به وجوده القدرة الأكسية المطلقة .

ثم اعلم أن المنتج القلبي قد يلحق بالقياس إلى قدرته تعالى كما قدمناه وقد يلحق بالقياس إلى قدرة العبد فينقسم بالنظر إليهما إلى قسمين قسم جنسه ليس من مقدوره كقولنا الجوهر وقسم جنسه مقدور له لكن نوره أو صفته غير مقدور له كالصعود إلى السماء وحمل الجبل .

وأما القسم الثالث : وهو كونه خلاق متعلق العلم أو القدر أو الإخبار أو الإرادة فكما كان أبي لحب فانه تعالى علم أزلاً بأنه لا يقر من وقضى بذلك وانتهى به وأراد به .

إذا عرفت هذا فاعلم انهم احتضروا في القسم الأول وهو المحال إلهاء قبله بفتح التكليف به اجاباً وإللى فيه خلاف فالجهود منها التكليف به وجزءه بعض الأفعولة . ثم اغضب الجوزون في ونوره لمصهورم على أنه غير واقع ، وأمام الحرمين في الإلهاء والإمام الرازي في إلل الطالب العاليه . وذكره الأعدى وغيره على أنه واقع واستشهدوا على ذلك بأن أبا لحب كلف بأن يصدق

(١) فلا يضر جريان برهان التطبيق في التصور وانحصار الإحصاء لأن لاحتمايها لا يقتضى وأما تعلق علم الحسابات بالأمور الغير المشابهة فلا يجرى فيه التطبيق لانهم اجبوا في جريان التطبيق التطبيق بالنسبة لادعوا البداهة أن التطبيق بالنسبة لا يقتضى وجود وجود الأساس في الخارج والعلم لا يستلزم الوجود كما قلناه مرجع لسانيدنا العلامة عبد الرحمن الأعدى عن شيخه الحكيم الحق محمد بن علي المعروف ببلالجي الأعدى شيخ النجاشي في القرن الخامس عشر د . (٢) أي القصة الواردة د .

بانه لا يصدق وفيه جمع التقيضين وجمع التقيضين محال لذاته .
 واما القسم الثاني : وهو المحال المادى مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع التكليف به . واما جوازه
 فالجمهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة .
 واما القسم الثالث : فأجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه واختلفوا في كونه تكليفا بما لا يطلق
 وفي كونه في الاخبار بمقتضى لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح
 انه متمتع لغيره وتحصيل أدلة هذه الاقوال محرم في محله وذكره يخرجنا عن شرط الرسالة .
 اذا عرفت هذا فاعلم : ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أولا منوها
 النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالاً لم يخطئوا في علة ذلك فهم من قال عدم القامعة غير ضائر
 لأن أفضاله تعالى لا تامل . ومنهم من قال بوجود القامعة فيه وهي تثير المكلف للاشتغال وفيه ان
 هذا الجواب انما تدفع به شبه العلم واخراته ولا تنفع في تهيه القدر اذا التيقؤ أيضا حاصل بقدرته
 تعالى فلا إشكال بمحاله .

وأجاب السعد في التلويح (١) بأن الفعل وان كان عفوفاً بقدرته الله تعالى لكنه أجرى عاده بأنه
 لا يخلق الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفاً عليه وهو فعل العبد
 وليس بمخلوق لله تعالى لأنه أمر اعتباري والأمور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة
 انما تتعلق بالممكن الوجود . ويورد عليه أن المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل كما قدمناه
 عنه والعبد لا يمكنه الترك اذا اراد الله الفعل (٢) .

وأجاب المولى شمس الدين القنارى « في عين الاعيان » بقوله : المختار هو القول بالكسب وكسب
 العبد عبارة عن أمر نفسي يقوم به ، ويعد محلاً لأن يخلق الله فيه فعلاً يناسب تلك النسبة وليس هذا
 الكسب من الله تعالى اذ لكونه عديماً غير موجود لم ينسب الى خلقه وإيجاده ولا تصاف العبد به
 صار له مدخل في علية خلق الله تعالى وقابلية ذلك المخلق فيه ، شأن القابلية ان تكون شرطاً
 للخلق والتأثير لاجزأ منه . فلأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينشئ الجبر ولانه ليس

(١) ومثله في شرح النسفة له ، وهذا هو التحقيق عنده حيث يقول : وتحقيقه ان صرف العبد
 قدرته و ارادته الى الفعل كسب . وإيجاده الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . الى آخر ما ذكره هناك
 واما ما في شرح المقاصد فأيضاح منه لا يترتب على القول المشهور من الاشعري وهو في المعنى ابطال
 للمقدم بطلان التالي . ذ . (٢) ويدفع بان تعلق علم الله و ارادته بفعل العبد فرع تعلق ارادة العبد
 بفعله على طريق جرى العادة بنص الكتاب والسنة لا بالرأى المجرد فيكون تعلق ارادة العبد بالفعل قبل
 تعلق علم الله و ارادته قبلية ذاتية وإن تأخر تعلق ارادة العبد عن تعلقهما بالزمان كما هو ظاهر لمن
 أنعم التدبر فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار . ومثله في كلام عبد الحكيم السالكوني
 ومن لم يتصور القبلية الذاتية هنا قد يستنج الجبر من العلم وليس بمتجه من جهة انه علم . ذ .

العبد جزء من القاطنة بخفى القدر وصح التكليف ويورد عليه ماورد على السعد .
واعلم ان هذه المسألة لما كانت من سر التدرجات مراتب القدمات الفكرية عن ذروة علمها
قاصرة حتى ان شارح المقاصد نقل عن حجة الاسلام التتالي انه قال : لا بطل الجبر المحض بالضرورة
وكون العبد خائفا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان الفعل يقدر بقدره الله تعالى
اختيارا ويقدره العبد على وجه آخر من التعلق بغيره بالاكتساب انتهى .
فانه لم يبين ذلك التعلق بالمسعى بالاكتساب فافترض كلامه ان له حقيقة في نفس الامر ولكن
كنهه مجهول فيكون من عالم التيب يمكن حصوله في الدنيا لتخص بوجه الاسم ان الله تعالى لو
بالاعلام (١) أو بالندس .

ويدل على ذلك أيضا كلام الشيخ في « الفتوحات » وهو ان صورة خلق الاحمال موروثة
(لام آت) في حروف الجبل فان الرائي لا يدري اى القهظين هو القهظ حتى يكون الآخر هو
الآتف ويسمى هذا الحرف الذى هو لام آتف حرف الانبساط في الافعال فلم يتخلص الفعل
الظاهر على يد المتعلق لمن هو بل يمكن ان قلنا هو له تعالى صدقت ، وان قلت هو المتعلق مع الله
صدقت ولولا ذلك ماصح مطالبة الله تعالى العبد بالتكاليف لولا احاطة العمل اليه بنحو قوله واعلموا
ثم قال فكنت لم ازل اتقى التعليل الا لظن في الفعل ثلثة واكتفى اخرى بوجه يقتضيه التكليف
ويطلبه اذا كان التكليف بالنسب من حكم سليم ولا يصح ان يقول تعالى لمن يعلم انه لا يفعل وافعله
الا لقدره له على الفعل .

وقد ثبت الامر واللهى للعبد مثل « انبؤوا الصلاة » مثلا فلا بد ان يكون له في الفعل حصة
تعلق من حيث الفعل به يسمى قاطنا وانا كان كذلك سمعت سيقترح التعليل في الفعل بهذا الطريق
كنت اتيه وهو طريق في غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كتبت عملولا
بد من ذلك والحاصل ان العبد ما سمحت له نسبة الفعل الا من كون الحق تعالى جعله خليفة في الارض
فهو جرد عنه الفعل بالكلية لا مصح ان يكون خليفة ولما قيل التعلق بالاسماء وهذه القائمة بما نبين
عليها تليد ايسر على حفظه الله تعالى ولما افقدها لم يعرف احد قدر ما دخل على من السرور .
وقال في معنى قوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون مالا تقولون كبر مقتا عند الله ان
تقولوا مالا تقولون » . بل ان الاشارة يا ايها الذين آمنوا من وراء سباب لم تقولون ان الفعل لكم
وهو ليس كذلك فانه لو فكيف تعذبون الى انفسكم مالا تقولون حقيقة .

وقال اعلم ان الانسان مجبور في حين اختياره (٢) عند كل ذى عقل سليم مع ان جميع ما يظهر عنا

(١) لكنه ليس من اسباب المرفة للآخرين عند فعل الحق ومع ذلك ذكر المصنف عدة نماذج
من أقوال صاحب الفتوحات في هذا الصدد فلا يخفى كتابه من أقوال بعض من يلجج بالكشف وشهد
به بين المجهود وان كانت شطحات الشيخ مروقة . وليس هذا موضع بيان ذلك . ر .

(٢) والقول بان الانسان مجبور في اختياره يدعى الطبعية وغالب الفلاسفة عليه على كلام الاشعري

من الاتصال بحدوث أن يضل الحق تعالى وحده لا بأيدنا ولكن ما وقع ذلك في التعاقد وما طهر الا بأيدنا إذ الأعمال أمراض والأعراض لا تظهر الا في الجسم وهذا وإن كان صدقا فقد أغف أهل الله أن يصحروا به وانما غفلوا و الأعمال قد خلقا والعيد اسنادا ومجازا .

وقال في الكلام على اسمه تعالى الخالق اعلم ان الخلق شقان خلق تقدير يقدم الامر الاسمي كما قال تعالى و ألا له الخلق والامر به فانه قدمه في الذكر . وخلق إيجاد وهو الذي يسبق الامر الاسمي فيكون حين قبول الكائن للتكوين فيكون على الامر قائما جواب الامر وهي فاء التصيب وليس الجواب والتصيب الا في الرتبة لان الامر الباطن على خلاف ما يقوم من أنه لا يشكون إلا عند الامر بقوله تعالى له كن ولولا هذا لم يكن . فالخلق الذي تقدمه انه لا انتاج القول كما لا انتاج للعلم عليه تعالى لما حدث الا ظهور المكون لنام الشهادة بعد ان كان غائبا في علم الله تعالى .

وقال أيضا الامر الالهي اذا كان على أسنة الوساخط (١) و مثل أمهم الصلاة و يصح ان يصيب بعض الناس لتوالت استنالم على الإرادة الأكبية وهي لم ترد استنالم الامر . فكانت تعالى قال لم حيث غفلوا بأنفسكم من غير إرادتي وليس من قدرتهم ذلك فكان المعلق بهم جسم و كن و لأرواحها فكانت كالتي يحرم عليهم استنالمها الا بالاضطرار وهي تعلق الإرادة بغيره بخلاف ما اذا تعلق بهم و كن و ألهي الذي هو الامر الالهي بلا واسطة فانه يوجد عن الصلاة .

وقال أيضا ما أجل من قال ان الله تعالى لا يضل بالآلة وهو خطأ و لم تتطوّر ولكن انشغلهم و ما ربيت اذ ربيت ولكن الله ربي و قضاء يكفر بما هو مؤمن هذا هو السبب السبب فالسبب آلة العيد والعيد والسبب آلة له تعالى .

وقال أيضا ان مسألة خلق الاتصال ونقل وجه الكسب فيها من أصعب المسائل لانه يؤدي الى كون الممكن فاعلا حال كونه ليس بفاعل وقد مكنت دعوى استنالكها ولم ينتج لي بالحق فيها على ما هو الامر عليه الا لية تقيده لهذا الباب في ستة ثلاث وثلاثين وسبعة وكننت قبل ان ينتج على ذلك يصر على تصور الفرق بين الكسب الذي يقول به قوم وبين الخلق الذي يقول به قوم وما كنت أعتقد الا الجبر النص وآن قد عرفت تحقيق هذا المسألة على القطع الذي لا شك فيه وعرفت الفرق بين المقادير الثلاثة فيها وذلك ان الحق تعالى أوقفني بكتف بصيرت على خلقه الطرق الأول الذي لم يقدمه خلق اذ لم يكن ثم الا الله تعالى وحده وقال لي في سري انظر أبحاثا أمر يورث النفس والجيرة ؟ قلت لا يورب : فقال فكيف جيع مآراء من المحدثات ما لا يد في أثر ولا شيء من الخلق فانا الذي أخلق الاشياء عند الاسباب لا بالاسباب فتكون عن أمرى خلقت الثلج في عيسى وخلقته التكوين في الظاهر قلت له يارب نفسك انن غابيت بقورك افضل ولا تغفل قال لي اذا حالتك بشيء من طري فالزم الأدب

عند المتكلمين الذين يسايرون الفلاسفة واليه يتوزع الثلاثة من الاتحادية وقد سبق منا ما ينشئ عن من التوسع هنا في بيان ذلك . د . (٢) أن الرسل صلوات الله عليهم . د .

ولا يخافني فإن الحضرة لا تحبيل العاقلة . قلت له يا رب وهذا عين ما نحن فيه ومن يخافني يجر من
بأدب إلا أن خلقت الأدب والمخافة فإن خلقت المخافة فلا بد أن تقع وإن خلقت الأدب فلا بد
من وجوده . فقال لي هو ذلك فاسمع وأنتصت . قلت له ذلك يا رب أغلق السمع حتى أسمع ،
والأنتصت حتى أنتصت . ولا يخافني الآن سوى ما خلقت وحدك . فقال لي ما أغلق إلا ما علقت
وما علقت إلا ما هو المعلوم علي حين تعلق علي في الأول ولي الحجة البالغة .

وقال في قوله تعالى : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون : أنا كانوا يسألون لأنهم إذا علمهم عند
السؤال على شهود الحالة التي كانوا عليها في علم الذي لا اقتراح له تحقروا حينئذ أن علمه تعالى ما يتعلق
بهم إلا بحسب ما هم عليه . وأنه تعالى ما يحكم فيهم إلا بما كانوا عليه مع أنه تعالى عالني بالاختيار
لا بالثبات فافهم وإياك والتلطف .

وكان عبد الله بن سلام يقول شكائي من الانقياد بعض ما أحابه من المكروه إلى الله تعالى
فأوحى الله تعالى إليكم تشكروني ولست بأهل ذم فكذلك كان بدأنا أنك في علم النبي أقرب من أن أخبر الدنيا
من أجلك وأبدل الفرح بسورك والله تعالى أعلم .
وصل بكمه وسلم على طاهر القسم وآله وصحبه أجمعين

تم الكتاب

بسم الله وتوفيقه وبركة رسوله الأعظم وبمعاونة
استاذ المحققين العلامة المحدث الكبير

صاحب القضية

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة النجاشية سابقاً ونزيل القاهرة

